

El surgimiento y la consolidación del Nihilismo en la cultura del siglo XIX: una sociología de la literatura

O xurdimento e a consolidación do Nihilismo na cultura do século XIX: unha socioloxía da literatura

The emergence and consolidation of Nihilism in nineteenth-century culture: a sociology of literature



Isaac Ulloa López

Director: José María Cardesín

Resumen: Esta investigación tratará de encontrar las causas y características del nihilismo a través de la literatura del siglo XIX. Se explicará así cómo ha surgido este movimiento y cómo ha ido evolucionando a lo largo del siglo, teniendo en cuenta las transformaciones que tenían lugar en la época y cómo estas se plasmaban en el arte. Se dará no sólo una visión desde el plano filosófico, sino también desde el plano sociológico, de manera que se puedan observar cómo los cambios sociales influyeron en la formación del movimiento, y cómo a su vez el surgimiento de este movimiento creaba nuevas cuestiones sociológicas. De esta forma, se tratará de comprender el movimiento nihilista, para poder analizar así su influencia en la literatura y el pensamiento del siglo XX y su continua repercusión hasta la actualidad.

Palabras clave: Nihilismo, metafísica, religión, angustia, conciencia, libertad, razón, insignificancia.

Resumo: Esta investigación tratará de atopar as causas e características do nihilismo a través da literatura do século XIX. Explicarase así como xurdiu este movemento e como foi evolucionando ao longo do século, tendo en conta as transformacións que tiñan lugar na época e como estas se plasmaban na arte. Darase non só unha visión desde o plano filosófico, senón tamén desde o plano sociolóxico, de maneira que se poidan observar como os cambios sociais influíron na formación do movemento, e como á súa vez o xurdimento deste movemento creaba novas cuestións sociolóxicas. Desta forma, tratarase de comprender o movemento nihilista, para poder analizar así a súa influencia na literatura e o pensamento do século XX e a súa continua repercusión ata a actualidade.

Palabras crave: Nihilismo, metafísica, relixión, angustia, conciencia, liberdade, razón, insignificancia.

Abstract: This research will try to find the causes and characteristics of nihilism through nineteenth century literature. It will explain how this movement has arisen and how it has evolved throughout the century, taking into account the transformations that took place at the time and how these were reflected in art. It will be given not only a view from the philosophical plane, but also from the sociological level, so that you can see how social changes influenced the formation of the movement, and how in turn the emergence of this movement created new sociological issues. In this way, we will try to understand the nihilist movement, to be able to analyze its influence in the literature and thought of the 20th century and its continuous repercussion up to the present.

Keywords: Nihilism, metaphysics, religion, anguish, conscience, freedom, reason, insignificance.

“Miré al cielo a través del intenso humo lleno de grasa humana y vi que Dios no se encontraba ahí. Vi que esa oscuridad fría y asfixiante se extiende hasta el infinito, vi que estamos solos. Vivimos nuestras vidas, puesto que no tenemos nada mejor que hacer, más adelante ya les buscaremos un sentido. Venimos de la nada; tenemos hijos, que se encuentran atados a este infierno al igual que nosotros, y volvemos a la nada. No hay nada más.”

Moore (2009)

Índice

1) Introducción:.....	4
1.1) Objetivos de la investigación:	5
1.2) Justificación del tema y metodología.....	5
1.3) Hipótesis:.....	6
2) Metodología.....	8
3) Marco teórico:.....	9
4) El Romanticismo como movimiento detonante del Nihilismo	17
4.1) Primera mitad del Siglo XIX: la sociedad de cambios convulsos sin la que sería impensable el presente.	17
4.2) El Romanticismo:.....	19
4.3) La filosofía de Schopenhauer como estandarte del desencanto romántico.	22
4.3.1) Árbol lógico sobre el pensamiento de Arthur Schopenhauer.....	26
4.4) Kierkegaard y el preludio del existencialismo.....	27
4.4.1) Árbol lógico sobre el pensamiento de Kierkegaard	30
5) La Rusia de la segunda mitad del siglo XIX y la aparición del nihilismo como movimiento social y corriente filosófica.....	31
5.1) Contexto de la época: La expansión del capitalismo.	31
5.2) La situación en Rusia: juventud rebelde, destrucción y literatura.....	34
5.3) Turguénev y Dostoievski: El retrato de una sociedad en pleno cambio.	37
6) Nietzsche, el gran filósofo del Nihilismo:.....	45
6.1) Árbol lógico: el nihilismo según Nietzsche:.....	53
7) Un ejercicio de síntesis a través de dos árboles lógicos:	54
7.1) Razón.....	54
7.2) Sentido de la vida:.....	55
8) Conclusiones	56
9) Bibliografía:	60
10) Anexos.....	64

1) Introducción:

En la época postmoderna en la que nos encontramos, nihilismo es una palabra que suele utilizarse de manera asidua, como una de las características de esta etapa histórica tan difícil de definir. Nos encontramos en un tiempo en el que las antiguas creencias y tradiciones están viniéndose abajo, en que la técnica y la ciencia se tornan como sus sustitutas, para dar así un sentido a la humanidad. Es la nuestra una etapa en la que la economía domina por encima de la política, y el “racionalismo económico” quiebra los ya endeble valores morales. Así nos encontramos en un tiempo en el que la estela del nihilismo continúa muy presente, pero bajo un semblante más sutil; un tiempo de fines que dominan por encima de los medios, y en que la producción y el progreso sin fin parecen como las únicas metas claras a seguir.

Teniendo esto en cuenta, creo que es de vital importancia conocer los inicios de esta situación. Por esta razón, realizaré una investigación teórica acerca del tema. Debido a la lectura de varias obras, que después analizaré en el marco teórico, sitúo el surgimiento del nihilismo en el siglo XIX, por lo tanto, me centraré en esta etapa histórica. El nihilismo aparece debido a unas circunstancias tanto sociales como tecnológicas, pero también debido a unas ideas que acabaron conformando la corriente filosófica actual. Debido a esta última razón, utilizaré como base teórica la literatura la época.

Con todo esto, mi investigación comenzará explicando cómo era la sociedad en la que acontecieron las primeras causas para la consolidación de este fenómeno; La primera mitad del siglo XIX fue un tiempo de transformaciones, por lo que no es recomendable analizar sólo los cambios que sufría por aquel entonces el arte y la literatura, sino también los cambios sociales, económicos, políticos y tecnológicos que tuvieron lugar. Debemos conocer la problemática, no desde una única perspectiva, sino desde ambas, ya que entre lo cultural y lo material existe un feed-back incesante e inquebrantable. Tras este análisis, me centraré en examinar cómo se muestran y se forman las ideas nihilistas en la literatura de la primera mitad de siglo, concretamente en el Romanticismo. A continuación, analizaré la segunda mitad del siglo, prestando especial atención a Rusia, país en el que aparecería el movimiento como tal, de la mano de jóvenes revolucionarios y Dostoievski y Turguénev en la literatura. Para finalizar, analizaré la obra de Friedrich Nietzsche, que fue el gran filósofo del nihilismo.

A medida que mi investigación avance, iré además mostrando la relación existente entre el nihilismo decimonónico y el posterior existencialismo francés, y también cómo algunos de los sociólogos más relevantes de la época, como es el caso de Durkheim o Weber, se pronunciaban sobre el clima de final de siglo, el movimiento nihilista o los rasgos y consecuencias que su estela había dejado. Si la sociología es impensable sin marco teórico, la teoría sociológica precisa de una sociología del conocimiento. Es decir, una sociología que profundice, no sólo en la filosofía, sino en el conjunto de

producciones culturales de la época para entender de manera amplia cual era el marco de referencia al que los sociólogos del S. XIX pretendían dar respuesta.

1.1) Objetivos de la investigación:

El objetivo general de mi investigación será explicar el surgimiento y la consolidación del nihilismo como fenómeno, tanto social como cultural, en el siglo XIX a través de sus muestras en la literatura de la época.

Además de este objetivo, mi investigación estará compuesta por una serie de objetivos específicos:

- Explicar las transformaciones sociales, económicas y tecnológicas que propiciaron el surgimiento del nihilismo.
- Explicar la visión que dio la sociología de la época acerca de esta problemática
- Describir cómo el nihilismo decimonónico influyó en el pensamiento y la literatura del siglo XX.

1.2) Justificación del tema y metodología

Lo que motivó mi idea de realizar esta investigación fue, en primer lugar, una cuestión personal, y, en segundo lugar, una cuestión de preocupación acerca del problema, ya que creo que no se restringe únicamente a la época que voy a estudiar, sino que continúa sucediendo en la actualidad.

Con respecto a la cuestión personal, siento un gran interés por la filosofía, y concretamente, por la filosofía de corte existencial, la cual reflexiona acerca del ser, del individuo y el sitio y la finalidad que ocupa en el universo. Por esta razón el tema del nihilismo me parecía una buena forma de aunar mis conocimientos de sociología con los de filosofía, para así componer un trabajo de investigación más interdisciplinar, y que no muestre únicamente la visión social, sino también la perspectiva filosófica ontológica que es la esencia del nihilismo.

Por otra parte, y como ya se explicó al inicio, el nihilismo es una problemática social que no concierne únicamente al pasado, sino también a la sociedad actual. Considero necesario entonces comprender lo pretérito para conocer así la situación que nos rodea.

Vivimos en una sociedad pragmática, que parece tener como único fin el progreso y la productividad desmesurada, la economía y el consumismo dominan las conductas de los individuos, los cuales han perdido unas metas trascendentales o de mayor alcance, reduciendo su actividad al segundo, a lo efímero de sus deseos, que siempre llevan a otros nuevos. Dice Byung-Chul Han (2012) que vivimos en la “sociedad del rendimiento”, de completa actividad, en la cual la vida contemplativa, y por lo tanto la reflexión y la filosofía no tienen cabida. Todo es dominado por la economía, la ciencia y la técnica. En este punto, muchos sitúan esta razón como la principal causa del nihilismo actual. Un ejemplo es Jorge Polo Blanco (2009), el cual dice que el nihilismo actual no es producto, como decía Nietzsche, de la pérdida de las antiguas creencias, sino de la economía de mercado alienante que ya trataba Marx.¹

Una razón agregada es que considero el nihilismo como una corriente que tiene una gran carga existencial, es decir, que pone en duda aspectos de la vida que no solemos poner en juicio. El nihilismo puede ser entendido como una corriente pesimista, pero también realista, ya que nos hace conscientes de aspectos de la vida que solemos pasar por alto. Considero de gran importancia comprender toda la carga ontológica que tiene este término, ya que se encarga de cuestiones como la nada, la presencia de la muerte, la angustia o el sentimiento de culpa e insignificancia, las cuales son cuestiones que forman en todo momento parte de nuestra vida e influyen en nuestras decisiones, por lo que es necesario comprenderlos hasta donde nos sea posible.

1.3) Hipótesis:

A pesar de ser un trabajo teórico, esta investigación cuenta de tres hipótesis, que son las siguientes:

- El auge de la razón, y la toma de conciencia producida en el siglo XIX producirá un gran sufrimiento que se plasmará en la literatura y será observable en la sociedad de la época
- La pérdida de la unión con dios aumentará la sensación de futilidad de las personas de ese siglo.
- La pérdida de las creencias religiosas desgarrará los lazos que unían a las personas a la vida, provocando una mayor desunión con esta.
- La literatura y en particular la novela del siglo XIX es el género en que, de manera privilegiada, se elaboran y traducen para el público más amplio algunos de los grandes debates que tienen lugar en el terreno de la filosofía y la sociología, y que intentan dar

¹ Para conocer más acerca de esta situación puede consultarse el capítulo decimoquinto, “técnica y nihilismo” de Franco Volpi (2005)

respuesta a los nuevos retos que se presentan por motivos de las grandes transformaciones históricas del siglo.

2) Metodología

Debido a que mi investigación será teórica realizaré una revisión bibliográfica, centrándome sobre todo en la literatura del siglo XIX y, con menor amplitud, en la del siglo XX. Analizaré los rasgos que considero que influyeron en la formación del concepto a estudiar, y también en las muestras que se dan en la literatura, tanto del nihilismo como fenómeno social, como cuestión personal. Por lo tanto, examinaré las causas que llevan a esa situación, los pensamientos y transformaciones sociales que conformaron el nihilismo.

El uso de esta metodología es obvio, un corolario tras todo lo expuesto anteriormente. Debido a mi intención descriptiva de esta corriente filosófica y que restrinjo mi ámbito de estudio a un tiempo pasado el método de investigación no podría ser otro que el de revisar la teoría y la literatura de esa etapa.

3) Marco teórico:

Para tratar de comprender correctamente esta investigación es necesario, primero, familiarizarse y conocer el significado de los conceptos y características más relevantes de esta corriente filosófica. Para ello, en este apartado se expondrá una breve evolución del nihilismo, pasando por sus autores emblemáticos, y por la idiosincrasia esencial que conforma el movimiento.

He nacido en un tiempo en que la mayoría de los jóvenes habían perdido la creencia en Dios, por la misma razón que sus mayores la habían tenido -sin saber por qué-. (...) Así, no sabiendo creer en Dios, y no pudiendo creer en una suma de animales, me he quedado, como otros de la orilla de las gentes, en esa distancia de todo a que comúnmente se llama la Decadencia. La Decadencia es la pérdida total de la inconsciencia; porque la inconsciencia es el fundamento de la vida. El corazón, si pudiese pensar, se pararía. (Pessoa, 2016, pp. 33-34)

Así describía Fernando Pessoa la situación social que le rodeaba a inicios del siglo XX. En esta reflexión que realiza el escritor portugués puede observarse como el contexto de su época estaba enormemente influenciado por la sombra que el nihilismo había dejado en él.

Pero ¿qué es el nihilismo? Para responder esta pregunta, bastante intrincada de hecho, podemos escindir el término en dos definiciones que se encuentran relacionadas.

Por una parte, la definición más arcaica, que proviene de toda una mirada pesimista a la existencia, podría encontrar sus primeras manifestaciones en la escuela Cínica, en los sofistas de la época socrática, e incluso en la filosofía budista e hindú. Con esto podemos definir este tipo de nihilismo antiguo como una concepción funesta de la existencia y la vida, aunque también podría decirse que es una concepción realista, consciente de la finitud humana, y de su constante sujeción a la muerte. Franco Volpi, define este tipo de nihilismo como: “el pensamiento obsesionado con la nada” (Volpi, 2005, p.16)

Por otra parte, tenemos una definición más acorde con el significado dado en nuestros tiempos, y que proviene del siglo XIX, y que, a pesar de estar influenciado por esa corriente consciente y pesimista, añade una nueva significación. Este tipo de nihilismo es el que fue acuñado por Turguénev, y que pone de manifiesto una situación social que estaba produciéndose en la Rusia del siglo XIX. Turguénev definía al nihilista como: “la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que esta le infunda” (Turguénev, 2004, 96) Con esta definición dada por el acuñador del término, podemos conocer la nueva característica que adquiere el concepto, y es la de una corriente filosófica que no cree en los valores morales ni religiosos, sino se encarga de destruirlos y desarraigarse de ellos. Turguénev usó este término ya que nihil- significa nada, por lo tanto, quería mostrar como los

jóvenes de su época no creían en nada, no seguían ninguna tradición, ningún valor instaurado en la sociedad. (En este sentido, el nihilismo se centraba sobre todo en la pérdida de los valores religiosos, pero que, consecuentemente y debido al contexto de cambio, individualismo y rebeldía de la época, provocaba un desarraigo generalizado con todos los demás valores)

Esta es la definición más actual del concepto, la cual recogería Dostoievski y Nietzsche, analizando así un contexto social en el cual los jóvenes, o los “hijos” como expresa Turguénev, se enfrentan a los valores arcaicos defendidos por padres. Esta forma de nihilismo, como ya dije, comienza en el siglo XIX, y es de la que va a versar esta investigación.

El inicio de esta forma de nihilismo aparece en los últimos años del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y se produce debido a que se comienzan a quebrar los vínculos religiosos, las uniones metafísicas que dotaban de una finalidad y valor a la existencia humana. De esta forma, los individuos pierden el sentido que creían tener sus vidas y con ello también los valores morales que encauzaban sus conductas se vienen abajo al desmoronarse el edificio de la trascendencia que los sostenía. Son varios los autores que identifican el surgimiento del nihilismo en el siglo XIX, concretamente en el Romanticismo. Por una parte, Franco Volpi, denomina esta pérdida de las creencias religiosas como “desarraigo metafísico” y sitúa su aparición en este período de tiempo (Volpi, 2005). También Nietzsche, en su obra, “La ciencia jovial” explica cómo el carácter esencial del pesimismo filosófico es su romanticismo (Nietzsche, 2010). Además, Albert Camus, uno de los mayores analistas del nihilismo del siglo XX, acerca de la “rebelión metafísica”, término del que después hablaremos, sitúa su inicio como tal a finales del siglo XIX (Camus, 2013).

El Romanticismo surge a comienzos de 1800, sobre todo como un movimiento artístico, con elevada expresión en Francia, Inglaterra y Alemania (Hobsbawm, 1997). El Romanticismo surge debido a la influencia de las raudas transformaciones que estaba sufriendo la sociedad; por una parte, la revolución industrial, y por otra parte, la revolución francesa.

Por una parte, observando cómo un mundo mecanizado se formaba ante ellos, con el surgimiento de las fábricas, y de la máquina de vapor, los artistas románticos tomaron una postura de oposición, defendiendo al humano pasional, repleto de fervientes sentimientos, y despreciando al humano dominado por la razón. Por este motivo, el Romanticismo adquirió un carácter antiburgués, del cual se pueden observar ecos del romanticismo hasta en el Manifiesto comunista (Hobsbawm, 1997). De esta forma, los artistas románticos mostraron un gusto exacerbado por el sentimentalismo, como se puede observar en la pasión suicida del joven Werther de Goethe (Goethe, 2016) que llegó a convertirse en uno de los personajes emblemáticos de la época. Esta oposición a la mecanización tenía como principio fundamental devolver al humano su unión con la

naturaleza, esto se observa con claridad en los cuadros de la época, como en sus lienzos se muestran escenas paisajísticas, que pretendían ser un reflejo de los sentimientos internos de los artistas que los creaban. “Romántico evoca la melancolía, la inclinación al ensueño, la aspiración al ideal, y también el encanto del pasado recordado por sus ruinas y el misterio de la naturaleza” (Picard, 1987). Como muestra de esto, que mejor que observar la belleza de los cuadros de William Turner, Caspar Friedrich, John Constable, o Theodore Géricault, los cuales, bajo su hermosura exterior, pueden ser un retrato de la desesperación, *La balsa de Medusa* de Géricault (**imagen 1**), o una metáfora del cambio y la decadencia como *El “Temerario” remolcado a dique seco* de W. Turner (**Imagen 2**). O también en la literatura, la prosa poética de Hölderlin como una oda a la naturaleza y la vida en su obra magna:

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esta es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar de reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes.

(Hölderlin, 2016, p.25)



Imagen 1: *La balsa de Medusa* (1819) de Théodore Géricault



Imagen 2: *El temerario remolcado a dique seco* (1839) de William Turner

Por otra parte, el influjo de la revolución francesa tendría como consecuencias la búsqueda de la libertad del artista. Esta búsqueda de libertad se extendió más allá del plano artístico, llegando a copar un mayor número de ámbitos de la vida de la época. Por este motivo, con el artista liberado, sin traba u obstáculo alguno que coartase su creación, surgieron gran variedad de genios artísticos que son emblemáticos hoy en día, así como la explotación de géneros como la novela en la literatura. Esta búsqueda constante de libertad puso al individuo como centro, provocando así la creación de un individualismo exacerbado. De esta forma acontece el citado “desarraigo metafísico”, el momento en el que el individuo quiebra sus cadenas metafísicas y se siente solo, y único, en el universo. Esto provoca que retomen las páginas planteamientos aciagos o desencantados ante la existencia, ya que el romanticismo fue una etapa en la cual el individuo se sentía fútil en el universo, avasallado y temeroso ante la inmensidad que tenía ante sí, como muestran no sólo las filosofías, sino también poetas de la época como Leopardi. “Y cruelmente se me oprime el corazón al pensar que en el mundo todo pasa, y apenas deja huella” (Leopardi, 2002, p.67)

Pero a pesar de esto, el romanticismo también fue una etapa de exaltación del yo, una etapa que abogaba por la libertad y la rebeldía. Esta rebeldía, explica Camus, será una de las claves para comprender el nihilismo que explotaría como movimiento en la segunda mitad del siglo XIX. Camus, con su término rebeldía metafísica hace referencia al levantamiento del humano contra la creación, contra las normas inherentes a su

existencia. (Camus, 2013). Esta rebeldía se percibe en el Romanticismo de la época, en esa búsqueda de libertad que llega a oponerse a Dios, incluso adquiriendo un gusto por lo demoníaco o satánico.

Así con dios eclipsado, el humano sólo se tiene a sí mismo y debe realizarse únicamente con su libertad. Explicada esta situación, podrá comprenderse a los dos autores principales de esta época: Søren Kierkegaard (1813-1855) y Arthur Schopenhauer (1788-1860), cuyo pensamiento abordaremos en los apartados 4.3 y 4.4.

Tras el Romanticismo, comienza la que podríamos denominar como la segunda etapa para la comprensión del nihilismo, ya que será en la segunda mitad del siglo XIX cuando el nihilismo va a surgir como un movimiento propiamente dicho. Concretamente en Rusia será donde el nihilismo se convertirá en un movimiento con caracterización propia.

En la Rusia de mitad del siglo XIX no había prácticamente burguesía, ya que la sociedad rusa poseía una gran base campesina. Pero la derrota de Rusia en la Guerra de Crimea (1854-1856) creó un clima de tensión en el seno de la sociedad rusa, y una crisis que acarrearía cambios y reformas, entre ellos una apertura a la industrialización y un programa de urbanización y, finalmente la emancipación de los siervos en 1861. Estos cambios, produjeron que la sociedad rusa, y concretamente los intelectuales, se viesen influidos por las corrientes filosóficas occidentales, y sobre todo por el materialismo y el racionalismo. Esto provocó que en Rusia se formase una masa intelectual revolucionaria (anarquistas) hacia la década de los 60. Sus políticos fundadores fueron el francés P.J. Proudhon y el ruso Mijail Bakunin. Este último mostraba claramente una clara influencia del nihilismo que se estaba a formar como movimiento en esa época. “Bakunin añadió poco a Proudhon como pensador, salvo su insaciable pasión revolucionaria (la pasión por la destrucción -llegó a decir- es al mismo tiempo una pasión creativa” (Hobsbawm, 1989). Bakunin y los anarquistas-nihilistas de la época rechazaban la tradición y mostraban un palmario odio a la religión y a la iglesia. De esta forma, y como explica Hobsbawm, el anarquismo fue el movimiento revolucionario más importante de esa década en Rusia y que culminó en el asesinato del zar Alejandro II y sirvió de puente para la revolución de 1917.

Este era un movimiento compuesto por el intelectualismo, por lo que tuvo su muestra inmediatamente en la literatura, que se convirtió, con el realismo, en un retrato de la sociedad rusa dominada por los cambios convulsos. El nihilismo tomó así un papel social y político, saliendo de su ámbito puramente filosófico. De esta manera se pasa de los rebeldes estéticos del Romanticismo a los revolucionarios anárquicos rusos. “La rebeldía humana acaba en revolución metafísica. Pasa del parecer al hacer, del dandi al revolucionario” (Camus, 2013, p.46) Las transformaciones tecnológicas de la segunda mitad del siglo, y sobre todo el influjo de la ciencia, debido a la publicación en 1859 de “El origen de las especies” de Darwin provocará un gusto cientificista, y realista en los

artistas cultos de la época. Ante esta situación, la Iglesia se sentía atacada, y veía cómo aumentaba su pérdida de prosélitos, llevó a cabo el Concilio Vaticano I para declarar la infalibilidad papal y el Syllabus, que era un documento que recogía, en 80 puntos, los definidos como “errores de nuestro tiempo”.

En 1864 el papa Pío IX definió sus puntos de vista en el Syllabus en él se condenan, implacablemente, ochenta errores, entre los que se encuentran el «naturalismo» (que niega la acción de Dios sobre los hombres y el mundo) el «racionalismo» (el uso de la razón sin referencia a Dios), el racionalismo moderado» (la negativa a la supervisión eclesiástica por parte la ciencia y la filosofía), el «indiferentismo» (la libre elección de cualquier religión o de ninguna), la educación secular, la separación de la Iglesia y el Estado en general (error número 80)

(Hobsbawm, 1989)

Surgió así una corriente de anticlericalismo y varios ataques contra las Iglesia oficiales y la Iglesia Católica. “Dios no sólo fue olvidado sin más, sino activamente atacado” (Hobsbawm, 1989) En Gran Bretaña, por ejemplo, se realizó una ofensiva contra la Iglesia anglicana y en varios países comenzaba a acontecer la separación entre la Iglesia y el Estado. Sobre todo, la Iglesia Católica sufrió graves consecuencias que influyeron en el avance del racionalismo y en la pérdida de los valores religiosos que provocaron el nihilismo. La unificación italiana, llevada a cabo por Garibaldi y el rey Víctor Manuel, y gracias al apoyo de la Prusia de Otto Von Bismarck, puso fin en 1870 a los estados Pontificios y al papa Pío IX declarándose prisionero en el Vaticano.²De esta manera los revolucionarios nihilistas comenzarán a luchar por una revuelta antimetafísica y antirromántica, (Volpi, 2005) que consistirá en destrozar, en negar todos los antiguos valores y dogmas. Este rechazo de los antiguos ideales románticos se observa con claridad en el personaje de Bazárov de la obra *Padres e Hijos*, el cual rechaza constantemente el sentimentalismo y la estética romántica. Se produjo así en Rusia una lucha ideológica y cultural que finalizaría con la Revolución de Octubre.

En esta etapa existen dos novelistas que analizaron la situación nihilista que tenía lugar a su alrededor: Iván Turguénev y Fiodor Dostoievski. Analizaré de manera detallada las aportaciones de ambos autores en el apartado 5.3.

Para finalizar con la explicación de los conceptos y trazos básicos del movimiento nihilista, no podemos cerrar este marco teórico sin hablar de Friedrich Nietzsche, el cual se convertiría en el filósofo por excelencia del nihilismo. Nietzsche recogió la influencia, sobre todo a raíz de la lectura de Dostoievski, por el cual sentía una gran admiración.

² Esta situación de discordia finalizaría en la Italia fascista, bajo el mandato de Benito Mussolini que, con los Pactos de Letrán, pondría fin a la desavenencia entre la Iglesia y el estado, y a la declaración de Italia como estado soberano.

Gracias a esto, el filósofo alemán escribió a lo largo de sus obras lo que sería el diagnóstico más claro del nihilismo.

Nietzsche expone con una claridad y elocuencia nunca presenciadas antes la causa de esos síntomas pesimistas y amorales que acontecían en la sociedad. En su obra *La ciencia jovial*, concretamente en el relato de “El hombre frenético”, expone cómo la enfermedad nihilista, que con su rauda metástasis comenzaba a invadir parte de la intelectualidad de la época, provenía de la ruptura metafísica que dotaba de finalidad a la vida humana. Así lo expone, exclamando por primera vez en sus obras, su icónica sentencia: “¡Dios ha muerto!” (Nietzsche, 2010, p. 440) Con esta ruptura, los valores se diluyen en el océano de la nada, debido a la conciencia de la amoralidad inherente a la existencia. El mundo se torna así un lugar decadente, desprovisto de esperanza, de valores que sustenten las conductas y de metas firmes que hagan del tiempo vivido un medio para alcanzar un fin, y no únicamente un flujo incesante que reduce a la insignificancia a los individuos sujetos a él. Entre este clima de desaliento, Nietzsche explica que esta situación no proviene únicamente de la pérdida de las antiguas creencias, sino también debido a la desvalorización del mundo terrenal.

Pero Nietzsche no era un nihilista, él pretendía superar esa situación de decadencia y quebrar esa dualidad, volviendo a instaurar la relevancia del mundo terreno. “Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres, - y por eso queremos el reino de la tierra” (Nietzsche, 2013a, p. 494) Nietzsche trataría, con su filosofía, de exhortar a los humanos a destruir los valores cristianos, pero, con lo que él denominaba “voluntad de poder” (Nietzsche, 2013a), construir unos nuevos. La influencia del Romanticismo es obvia en Nietzsche, por una parte, en su defensa por la naturaleza y el mundo terrenal, y por otra debido a su fuerte individualismo. Nietzsche animaba al individuo a alcanzar la “transvaloración de todos los valores” (Nietzsche, 2013), a alzarse ante los valores arcaicos, para construir unos nuevos siendo fiel siempre a la propia personalidad. Para comprender toda la defensa del mundo y la vida que realiza Nietzsche es necesario, además de estos breves retazos, la comprensión de otros términos claves en su obra, como “el superhombre” o “el eterno retorno de lo idéntico”. Pero eso lo trataremos con mayor profundidad en el cuerpo de la investigación, concretamente en el apartado 6.

Teniendo en cuenta todo lo aquí explicado, se entiende el fragmento de Pessoa incluido al inicio. El escritor portugués retrata su tiempo como una época en la que las personas han perdido la fe en Dios. Esto los hace salir de su inconsciencia existencial, de su inercia en el vivir, y los hace conscientes, lo cual es terrible, pues les hace darse cuenta de su carencia de sentido, de finalidad, y, por supuesto, de que todos los valores que los dominaban habían sido contruidos sobre la nada. Ahí comienza la Decadencia, término muy usado a finales del siglo XIX y comienzos del XX y que trataremos más adelante. Lo que es seguro es que el diagnóstico pessoano no es desacertado, ya que la conciencia

trajo consigo un tiempo de desaliento, de angustia y de vacío. Con la pérdida de las tradiciones, de las antiguas creencias, el humano se va a sentir abrumado por la infinitud, huérfano en el universo, repleto de angustia y desolado al perder esa brújula metafísica y moral que lo guiaba y lo hacía vivir sin enjuiciar su propia existencia. Lo que resta entonces, tras la toma de conciencia, es una existencia en la cual los fines se diluyen al caer todos en la trivialidad, en la que el sin sentido pasa a ser el mapa desértico en el que se mueven los individuos, y la defensa de la libertad exacerbada trae consigo demonios insospechados. La gran pregunta que queda tras esto es: ¿Cuánto de esto sobrevive en la actualidad?, ¿la estela desesperada de esta corriente continúa iluminando nuestro tiempo? Queda en manos del lector determinar cuánto del pasado que voy a describir, continúa vivo en el presente que nos rodea.

4) El Romanticismo como movimiento detonante del Nihilismo

4.1) Primera mitad del Siglo XIX: la sociedad de cambios convulsos sin la que sería impensable el presente.

Las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX supusieron “la mayor transformación en la historia humana desde los remotos tiempos en que los hombres inventaron la agricultura y la metalurgia, la escritura, la ciudad y el Estado” (Hobsbawm, 1997, p.9). Y es que en esos años vertiginosos se produjo una verdadera revolución, un cambio que abarcó la totalidad de la sociedad occidental y que cambió la forma de concebir el mundo, transformó los paradigmas y afectó, como los grandes cambios, a las condiciones materiales y culturales. A partir de esos años, una nueva sociedad se erigía y la vieja sociedad aristocrática se desmoronaba. Con el avance de la Ilustración comenzó a producirse en el seno de la sociedad una confrontación entre el progreso, encabezado por la razón y el comercio, y la estructura aristocrática que continuaba teniendo por estandartes a la monarquía y la Iglesia. Dos sucesos muy cercanos temporalmente, y que ya son unos de los mayores hitos para comprender la evolución de la humanidad, propiciaron el derrumbe: la Revolución industrial y la Revolución francesa.

Por un lado, la revolución industrial tuvo su inicio en 1780 en Inglaterra, y fue producto de los nuevos y revolucionarios inventos, como la máquina de vapor y las máquinas de hilar, que transformaron la forma de concebir el trabajo. De este modo aparecieron las grandes fábricas y el mundo tal y como se concebía hasta el momento cambió para dejar paso a uno más mecanizado. El comercio interior dejó paso al comercio exterior (Hobsbawm, 1997) y el algodón se convirtió en la primera gran industria y propició la aparición de la moda. De esta forma, se impuso la industria capitalista, donde los burgueses eran los propietarios de las fábricas y la producción se empezaba a llevar a cabo en grandes cantidades. Esta nueva concepción, provocó graves consecuencias sociales, entre ellas: miseria y descontento, ya que los trabajadores estaban muy mal pagados y eran en gran parte mujeres y niños; el ludismo, movimiento en el cual los trabajadores destruían las máquinas al considerarlas las culpables de sus problemas; y el éxodo rural, que propició el crecimiento de las grandes ciudades. También durante esta primera mitad de siglo, apareció otro invento revolucionario: el ferrocarril. El cual comenzó a extenderse por todo el mundo occidental, y suponía una esperanza luminosa, a la par que tenebrosa y desconcertante, como muestra el cuadro *Lluvia, vapor y velocidad* (1844) de W. Turner (**Imagen 3**). “En los Estados Unidos en 1827, en Francia en 1828 y 1835, en Alemania y Bélgica en 1835 y en Rusia en 1837” (Hobsbawm, 1997, p.52) Con todo esto, el ferrocarril se convirtió en uno de los inventos del siglo, e invadió la imaginación de los artistas y soñadores, que veían como el inmenso mundo que antes percibían, se reducía, al acortarse el tiempo y el espacio. El ferrocarril fue sin duda un

símbolo del nuevo mundo que comenzaba a levantarse, y una evidencia más de una sociedad más mecánica, veloz, y racional.



Imagen 3: *Lluvia, vapor y velocidad* (1844) de William Turner

Si la Revolución industrial, acaecida primeramente en Inglaterra, produjo una transformación material, la Revolución francesa significó un cambio cultural, en la política y la ideología de los países occidentales. La revolución francesa supuso la llegada al poder de la burguesía, que venía desde hacía años acrecentando su influencia, haciendo sentir como inminente el derrumbe de la sociedad aristocrática. El detonante esencial fue la actuación de Francia en la guerra de independencia americana, que produjo la bancarrota final del país. Como dice Hobsbawm: “La revolución norteamericana puede considerarse la causa directa de la francesa” (Hobsbawm, 1997, p.66). El 14 de Julio de 1789 se produjo la toma de la Bastilla, la cual era la prisión del Estado, y con ese suceso histórico, la revolución se extendió a las demás ciudades y campos de Francia, hasta que en Septiembre de 1792 se derribó la monarquía y se anunció la nueva República, iniciándose así el año I en el calendario revolucionario (Hobsbawm, 1997). Tras eso, llegó el reinado del terror y la guillotina, hasta que el 9 termidor, según el nuevo calendario, Robespierre, y un día después, Saint Just y Couthon, fueron ejecutados, bajo el filo fulgurante de su misma guillotina, y entre los gritos que rodeaban el patíbulo. Después, en 1802, tras el golpe de Estado llevado a cabo el 18 de brumario de 1799, Napoleón era proclamado emperador de Francia,

convirtiéndose en uno de los personajes históricos más emblemáticos, y en un icono de la época, al avivar la imaginación de los intelectuales románticos que tenían por precepto esencial “el hacerse a uno mismo”.

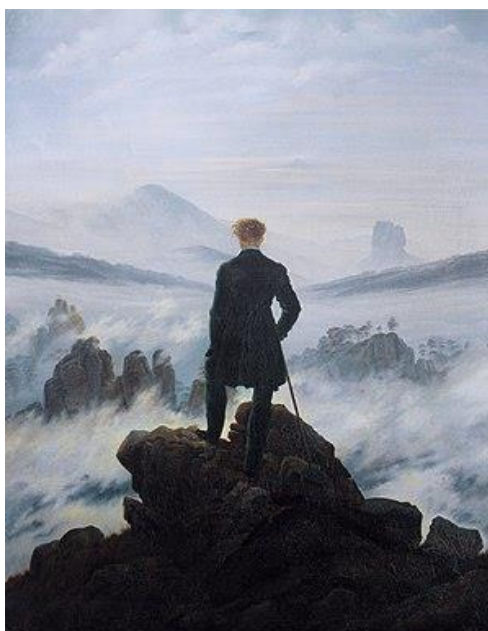
Además de las dos revoluciones, en las últimas décadas del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX acontecieron otros cambios y hechos que son determinantes para comprender el Romanticismo como movimiento cultural. En esta época, ante el avance de la razón, la Iglesia cristiana, y especialmente la católica, sintió como su posición de poder comenzaba a peligrar. A lo largo de esos años se inició una secularización de las masas, sobre todo en los hombres cultos, que llegaban incluso a mostrar una “actitud hostil” hacia la religión (Hobsbawm, 1997, p.223). Fue también determinante en esta caída de la ideología religiosa el influjo del liberalismo económico, defensor de la libertad y de claro corte individualista, que abogaba más por el librepensamiento que por el cristianismo. Simultáneamente, mientras las viejas creencias se venían abajo, la ciencia y la ideología secular experimentaban un auge, y comenzaban a infestar las mentes, como la metástasis liberadora del raciocinio. La ciencia “era rigurosamente racionalista y secular, es decir, convencida de la capacidad del hombre en principio para entenderlo todo y resolver los problemas utilizando la razón.” (Hobsbawm, 1997, p.239). El enfrentamiento era directo. La ciencia investigaba el campo de la evolución, poniendo en duda las Sagradas Escrituras, y en filosofía, la teología, que había sido la dominante del pensamiento pocas décadas atrás, dejaba paso al materialismo y al empirismo. Por último, el progreso del liberalismo provocó la aparición del utilitarismo de Jeremy Bentham, corriente que ponía de manifiesto el individualismo creciente de la época, y la mentalidad pragmática, egoísta y que reducía el cúmulo de elecciones vitales a un cálculo racional, en búsqueda del propio beneficio.

4.2) El Romanticismo:

Todas esas condiciones posibilitaron el surgimiento del movimiento que aquí nos disponemos a analizar. El Romanticismo se consagra como una respuesta ante el mundo nuevo que surgía, como una contraposición, creada en el arte, a la realidad que rodeaba a los artistas de la época. El Romanticismo surge debido al desencanto ante la mecanización, ante la orfandad del espíritu, y también ante el vacío cósmico que los artistas sentían en un mundo que abría cada vez más sus fronteras. “El Romanticismo tiene sus raíces en el tormento del mundo” (Hauser, 1997, 351) También surge de la pérdida de la patria, de la soledad en un mundo que, paradójicamente, comenzaba a ser dominado por la masa, pero que perdía la propia individualidad, y también por el clima elegíaco que había instaurado la desilusión de la revolución francesa. “Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno” exclamaba

Hiperión en la obra de Hölderlin (Hölderlin, 2016); “El periodo postrevolucionario fue una época de decepción general” (Hauser, 1997, 354)

Otro motivo que teñía de aciagos tintes la época romántica era que el avance de la razón traía consigo dolores, y conocimientos indeseados. La razón mostraba que, por mucho que el espacio y el tiempo terrestre se acortasen con el ferrocarril y demás innovaciones técnicas, el humano siempre sería diminuto, siempre sería avasallado por la infinitud. De ahí que el Romanticismo muestre siempre un pesimismo metafísico, al enfrentarse el individuo único con la amplitud cósmica que lo rodea; como se puede ver en el cuadro de C. Friedrich (**imagen 4**). De ahí una de las características principales del movimiento: el elevado sentimentalismo y el menosprecio a la razón. Ese dolor provocado por la conciencia, se observa en el pesimismo casi generalizado de los artistas románticos: “esta desesperación es casi exclusivamente propia de la razón y de la filosofía y por lo tanto de los tiempos modernos” (Leopardi, 2010, p.165).



(**Imagen 4:** *El caminante sobre el mar de nubes* (1818) de Caspar Friedrich)

Ante este contexto, los artistas románticos elaboraron una respuesta en la que abogaban por el sentimiento y la libertad, y encontraron en el arte la voz de su rebeldía. Y es que la rebeldía es propia de la idiosincrasia romántica. Los artistas debían ser rebeldes, y desafiaban al mismo Dios para defender así su poder creador. De ahí la pasión de los poetas románticos por figuras mitológicas que encajasen con sus pretensiones, como Prometeo³ o Lucifer.

La idea del ‘ángel caído’ poseyó para el mundo del Romanticismo, desencantado y propugnador de una nueva fe, una fuerza atractiva irresistible. Había un sentimiento

³ Titán que según la mitología griega robó el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres.

de culpabilidad, de estar abandonado por Dios, pero ya que se estaba condenado, se quería, al menos, ser algo así como Lucifer. (Hauser, 1997, p.1997)

Ejemplos de esto en literatura encontramos el poema *Prometeo* de Byron (2015) o *Frankenstein o el moderno Prometeo* (2002) de Mary Shelley, que no es únicamente una obra de ciencia ficción que advierte acerca de lo que puede provocar el avance de la ciencia, sino que es una analogía de la situación de rebeldía metafísica (como la denominó años después Albert Camus) que estaba teniendo lugar; el hombre alzándose contra su creador, contra Dios.

De este modo, el desprecio a la realidad que los rodeaba provocaba que los artistas mitificasen en sus obras viejos tiempos, como la época medieval o la antigua Grecia, para conseguir así una huida de su presente. También las obras románticas enfatizan la magia y la belleza de la naturaleza, idealizando la vida agreste en la poesía (églogas), la pintura (**imagen 5**) y la música (6ª sinfonía de Beethoven, también denominada *pastoral*). El menosprecio de la razón provocaba un gusto por el misterio, por lo desconocido, por la muerte, por lo tétrico. Puede observarse esto en los versos de Bécquer: “Mientras la ciencia a descubrir no alcance las fuentes de la vida, mientras haya un misterio para el hombre, ¡habrá poesía!” (Bécquer, 1995). O también en las representaciones tan icónicas del Romanticismo de abadías, árboles esqueléticos o ruinas bajo el enigma silencioso de la noche (**imagen 6**). Al contrario que el clasicismo, que defiende la belleza como verdad, el Romanticismo defendían el subjetivismo y la ambigüedad del mundo, pues esta condición dotaba de libertad al artista. “Cuanto más inaprensible, inconstante e insustancial parece el mundo, tanto más fuerte, libre y autónomo se sentirá en su valor el yo que lucha por alcanzar validez propia” (Hauser, 1993, p.262)



Imagen 5: *Wivenhoe Park* (1816), de John Constable



Imagen 6: *Abadía en el robledal* (1809) de Caspar Friedrich

Desde el Gótico, el desarrollo de la sensibilidad no había recibido un impulso tan fuerte, y el derecho del artista a seguir la voz de sus sentimientos y su disposición individual nunca fue probablemente acentuado de manera tan incondicional. (Hauser, 1997, p.41)

Con el Romanticismo se defendió la libertad del individuo que se desarraigaba de la masa y se encontraba a sí mismo. La vida bohemia, los viajes en busca de vivencias y experiencia se plasmaron en las novelas de aprendizaje, como *Wilhelm Meister* de Goethe (2008). Pero sobre todo se defendía la libertad artística, que fue sin duda una influencia innegable para el arte de las vanguardias que vendrían años después. Con todo esto, aunando la búsqueda de libertad, el individualismo, el avance de la derrota del Dios cristiano, el clima de desencanto y el incipiente pesimismo, es ineludible observar cómo el origen del nihilismo se encuentra entre los años aquí estudiados. Falta únicamente conocer la obra de los dos grandes autores que mejor expresaron con su obra el desaliento filosófico de la época, sirviendo de puente para los nihilistas rusos, Nietzsche y el existencialismo francés del siglo XX,

4.3) La filosofía de Schopenhauer como estandarte del desencanto romántico.

Si decíamos que el Romanticismo había surgido del desaliento y la desilusión ante el mundo racionalista que comenzaba a construirse, este sentimiento elegíaco, de desesperanza y desasosiego, encontró su mejor representación en la filosofía del alemán Arthur Schopenhauer. Ningún autor, exceptuando Kierkegaard, expuso, de un modo tan amplio y claro, el clima aciago que se sentía en esos años vertiginosos. Muchos

poetas y novelistas, como Leopardi, Goethe, Keats o Byron, plasmaron en sus obras esa pasión taciturna, ese pesimismo metafísico, ante el vacío cósmico que sentían entre el vapor y el fragor de las fábricas, pero ningún autor construyó una filosofía tan inmensa que instaurase el pesimismo como una corriente propia en la historia del pensamiento.

Para comprender la obra de Schopenhauer es necesario leer la que es su obra magna *El mundo como voluntad y representación* en la cual expone todo su pensamiento. La obra se encuentra dividida en cuatro partes, que están dedicadas a los siguientes temas: epistemología, metafísica, estética y ética.

Schopenhauer se basa en el idealismo trascendental de Kant, el cual en su teoría del conocimiento explicaba como la realidad que observamos no es otra cosa que un fenómeno, es decir, una realidad adaptada, pasada por el filtro de nuestros sentidos y conocimiento. Kant explica como el ser humano posee formas de conocer dadas a priori, las cuales son: la causalidad, el espacio y el tiempo; por lo tanto, todo lo que nos rodea traspasa nuestro filtro de conocimiento, haciéndose así una representación de nuestro conocer, haciéndose un fenómeno. Lo que se encuentra tras “la apariencia de las formas” es el noúmeno, la cosa en sí, que según Kant es incognoscible. Como dice Schopenhauer: “Kant explica con la misma resolución que Berkeley o yo mismo que el mundo externo situado en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2013, p.731). Con esta premisa, inicia el filósofo alemán la obra, diciendo “El mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2013, p.113). Schopenhauer es claramente idealista, y es innegable su influencia de Platón, Kant y la filosofía védica hindú ya que, en su teoría del conocimiento, realiza una dualidad epistemológica, entre el fenómeno, el mundo sensible y lo que se encuentra tras la apariencia, tras el Velo de Maya hindú, que sería la cosa en sí Kantiana o la idea Platónica. Pero para Schopenhauer esta verdad oculta tras la apariencia si es cognoscible, y el la identifica con la voluntad.

Al sujeto de conocimiento que aparece como individuo le es dada la palabra del enigma, y esa palabra es la voluntad. Esta y solo esta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos. (Schopenhauer, 2013, p.252)

La voluntad podría ser entendida como la voluntad de vivir, el impulso electrificante que hace al ente crecer, vivir y aferrarse a su vida, aunque sea entre tempestades y tormentos. La voluntad es ese impulso, un instinto podríamos decir también, de ahí que el término fuese recogido por Nietzsche como voluntad de poder, y después por Freud bajo el nombre de “pulsión”. Como dice Schopenhauer en la cita anterior, la voluntad es lo que domina nuestra conducta, nuestros movimientos, por lo que la acción del cuerpo es la voluntad objetivada, y esto, según Schopenhauer, significa agresividad, lucha y egoísmo. La voluntad, dice Schopenhauer, lucha primero por la supervivencia del sujeto, y después por la satisfacción de los placeres sexuales o materiales, para huir del vacío

intrínseco que habita en el ser. Por este motivo el filósofo alemán niega la libertad del humano, ya que este siempre se halla dominado por la necesidad y por los mandatos de la voluntad. Schopenhauer explica cómo la voluntad se objetiva en los entes jerárquicamente, exponiendo un concepto evolutivo previo a Darwin. Aquí es donde se muestra la lucha, la concepción de la existencia hereditaria de Hobbes y su "*homo hominis lupus*" (Hobbes, 2018), ya que esta jerarquía evolutiva es sinónimo de enfrentamiento. "Cada nivel de objetivación de la voluntad le disputa a los otros la materia, el espacio y el tiempo" (Schopenhauer, 2013, p.320). En la cima de esta pirámide se encuentra el humano, que es la posición más elevada en la objetivación de la voluntad, ya que dispone del intelecto. Pero el humano tampoco se libera de la influencia de la voluntad, y una vez ha asegurado su supervivencia, se adentra en una montaña rusa de deseos que, una vez alcanzados, generan una efímera felicidad, para mortificar después la conciencia con el sentimiento de vacío y hastío, por lo que es necesario un nuevo deseo para huir de ese desasosiego. Así hasta el infinito. "Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir" (Schopenhauer, 2013, p.555). Esta concepción del humano como un ser sediento de deseos para llenar la nulidad congénita a su esencia es herencia de la filosofía hindú y de Pascal, el cual también hablaba de ese sendero infinito de deseos recorrido por el humano, con el cual "buscan una ocupación violenta e impetuosa que les aparte de pensar en sí mismos" (Pascal, 1982, p.160) que los socorra de la reflexión y el aburrimiento, de los dolores del árbol de la ciencia, como expresaría Baroja (1992). También Leopardi coincidía con Schopenhauer en señalar los deseos insaciables como la causa principal del sufrimiento humano: "y sientes un vacío en el alma, porque aquel deseo que tú tenías efectivamente, no queda colmado" (Leopardi, 2010, p.116). Y puede que esta confluencia en sus ideas fuese debido al inicio de una sociedad liberal que comenzaba a expandir el comercio, e intensificar el consumo con la invención de la moda.

Además de esto, Schopenhauer recoge también de su tiempo esa sensación de orfandad cósmica debido a la pérdida del influjo de la religión, y quiebra la teleología cristiana, suprime la meta de una retribución metafísica, explicando cómo no existe ninguna meta para el humano, como su existencia es absurda. "La ausencia de toda meta y de cualquier límite pertenece a la esencia de la voluntad, la cual es un anhelo infinito" (Schopenhauer, 2013, p.345). Schopenhauer era ateo y explica cómo la solución al sufrimiento del hombre no se encuentra en los dioses, sino en sí mismo. El suicidio no es para Schopenhauer una solución, (como sí lo era para uno de sus discípulos más importantes, Philipp Mainländer) ya que el suicidio no significa negar la voluntad, sino afirmarla, afirmar que se anhelan esos deseos y placeres, sólo que no pueden obtenerse; el suicidio significa para Schopenhauer afirmar la vida, pero no la vida propia. Él encuentra la solución en el arte y, por extensión de esta, en la ascesis. "La filosofía de Arthur Schopenhauer ha sido sentida siempre como una filosofía eminentemente artística" (Mann, 2000, p.19) Y es que Schopenhauer entiende el arte como un refugio contra el sufrimiento, como una forma de aquietar la voluntad y acceder a una

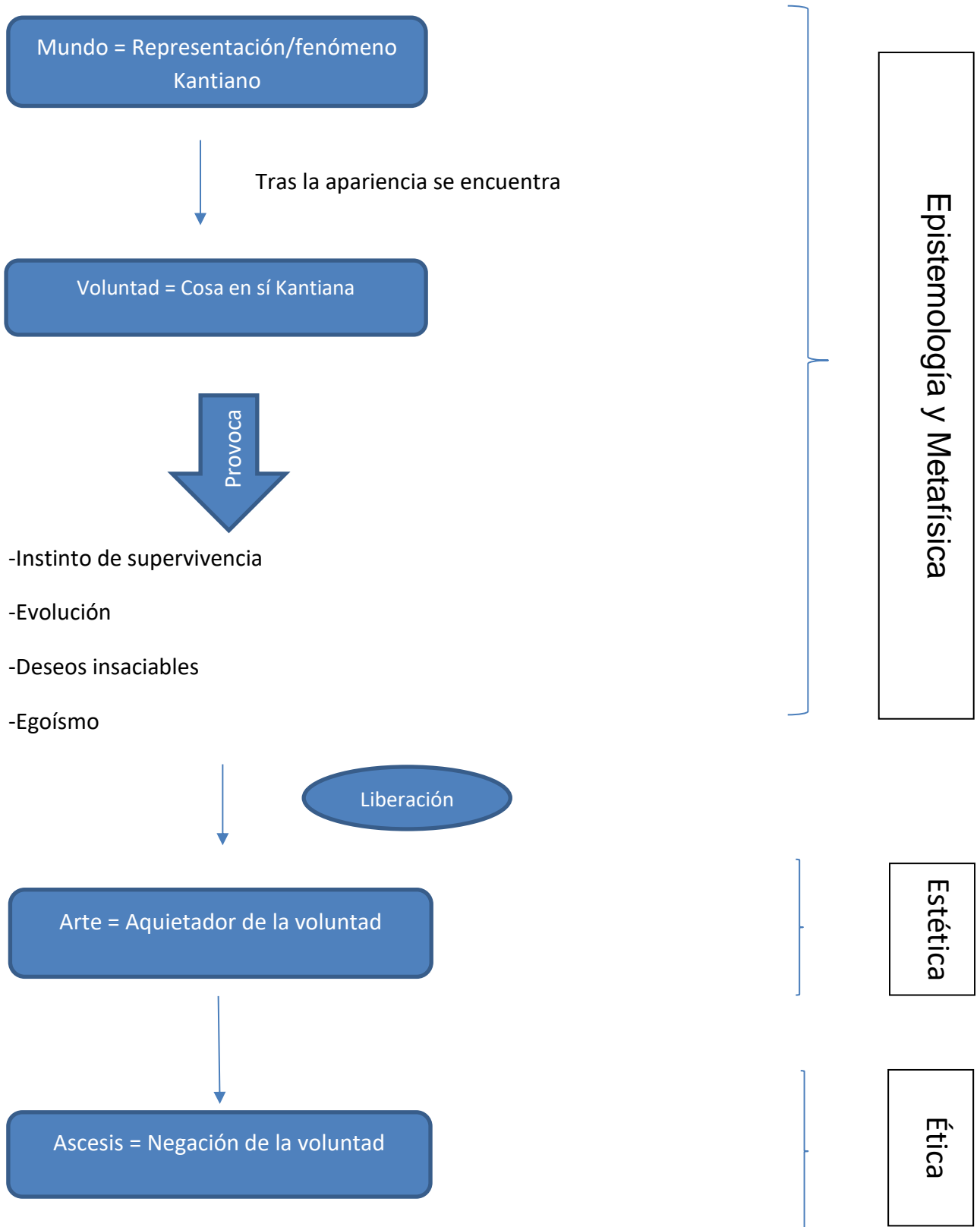
contemplación desinteresada en la cual los deseos se apaciguan hasta que, durante esos breves segundos, se diluyen y mueren con ellos el dolor que provocan. “El sujeto deja de ser un sujeto meramente individual y se convierte en el sujeto puro exento de voluntad” (Mann, 2000, p.38) Este estado podría encontrar relación con el estadio estético de Kierkegaard, a pesar de que las concepciones sean muy diferentes.

Pero esta forma de aquietar la voluntad dura escasos instantes, por lo que la solución definitiva se encuentra en la cuarta parte de la obra, correspondiente a la ética, en la cual Schopenhauer lleva el estadio estético hasta la ascesis, de clara influencia estoica e hindú. “Aquella redentora paralización temporal de la voluntad en que se basa la dicha del estado estético, aquella paralización alcanza su perfección en el hombre que renuncia, en el asceta, en el santo” (Mann, 2000, p.51) Esta solución viene dada por el intelecto humano, que una vez ha descubierto que es la voluntad lo que se encuentra tras la tenebrosa representación, decide efectuar la “negación de la voluntad” y dominar así su querer hasta lograr la ataraxia estoica y la calma del espíritu. “Nada puede ya angustiarle ni conmoverlo, al haber cortado los miles de hilos del querer que nos mantienen unidos al mundo y nos desgarran bajo un dolor constante como deseo, temor, envidia o cólera” (Schopenhauer, 2013, p.668).

Esta es la solución ofrecida por Schopenhauer, identificando así la felicidad no como un estado de plenitud o excitación, sino como un estado de serenidad libre de deseos. Pero, a pesar de que Schopenhauer acepte la posibilidad de la vida feliz, de la victoria del humano sobre la voluntad que lo crea, como si de una rebelión cósmica se tratase, su pesimismo resurge en las últimas páginas de la obra, abriendo las puertas al pensamiento de la nada, y por lo tanto, al nihilismo que estaba por llegar.

“Más bien confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con sus soles y galaxias, no es nada” (Schopenhauer, 2013, p. 700)

4.3.1) Árbol lógico sobre el pensamiento de Arthur Schopenhauer



Fuente: Elaboración propia

4.4) Kierkegaard y el preludio del existencialismo.

Además de Schopenhauer, el otro gran filósofo del Romanticismo es el danés Søren Kierkegaard, el cual nació seis años después de la publicación de la obra magna de Schopenhauer. Kierkegaard fue criado en un ambiente muy religioso (concretamente protestante pietista), y su padre sembró en él un profundo sentimiento de culpa (Theunissen, 2005) que se ve reflejado en su obra. Kierkegaard encaja a la perfección con esa imagen icónica del hombre romántico, como un poeta o pensador afligido, individualista y narcisista. “¿Qué es un poeta? Es un hombre desgraciado que oculta profundas penas en su corazón, pero cuyos labios están hechos de tal suerte que los gemidos y los gritos, al exhalar, suenan como hermosa música” (Kierkegaard, 2014a, p.5) En su obra y escritos más personales refleja los tintes luctuosos que se manifiestan en sus concepciones existenciales. Su dolor y tribulaciones, sus dudas acerca de su existencia, la congoja ante el silencio del universo, la vacuidad de la existencia, etc. “Aparte de mis numerosas amistades, aún tengo un confidente íntimo: mi melancolía.” (Kierkegaard, 2014a, p.7).

La gran importancia del filósofo danés reside en suponer un cambio con respecto a la filosofía anterior y una crítica a la obra de Hegel. Kierkegaard devuelve la atención del pensamiento hacia el humano particular, retoma la mirada al “hombre de carne y hueso” que diría Unamuno (2013), y se aleja, por un lado, de las filosofías dominantes de la época, como la epistemología o la dialéctica del espíritu hegeliana que relegaba al individuo a un papel irrelevante, y por otro lado, se distancia del auge de la razón y el incipiente cientificismo en el seno del pensamiento. Así Kierkegaard devuelve el valor al individuo concreto, e inaugura una filosofía que aboga por la introspección y el subjetivismo para conocer las preguntas primordiales del pensamiento, que son las que tienen relación con la existencia. De este modo, Kierkegaard elabora una filosofía que preludia la filosofía continental, que tiene la subjetividad como centro de sus inquisiciones, y establece el inicio del existencialismo, con sus preguntas canónicas acerca del sentido de la existencia, la culpa, el tiempo y la libertad, que serían continuadas en el siglo XX por Heidegger y el existencialismo francés.

Los temas principales de Kierkegaard son: la libertad, la culpa, la posición del individuo ante la infinitud y el sin sentido y el vacío de la vida. Con respecto a este último punto, Kierkegaard elabora su teoría de los tres estadios, que podrían definirse como las tres esferas en las que habita el humano para cubrir la vacuidad y encontrar un valor y finalidad a su existencia. De este modo, los estadios poseen una jerarquía, de manera que el estadio inicial es el que Kierkegaard denomina estético, después el estadio ético, y finalmente el estadio religioso. El estadio estético es aquel en el que el individuo se deja guiar por los placeres, por la búsqueda de la belleza, y la inmediatez. De este modo encuentra este estadio una representación claramente romántica en el esteta o también

en el Don Juan, que es, de hecho, elegido por Kierkegaard para tratar este modo de existencia en su novela “Diario de un seductor” (Kierkegaard, 2014). Este estadio podría encontrar similitud con el estado estético con Schopenhauer, pero en realidad sus premisas son muy diferentes. Mientras que la posición de Schopenhauer es la de utilizar el arte y la belleza para aquietar la voluntad y los deseos, Kierkegaard entiende este modo de existencia como una especie de hedonismo que no posee otro fin que huir del vacío existencial. Este es el estadio más bajo en el pensamiento de Kierkegaard, “en el cual un hombre es inmediatamente lo que es y disfruta de sí mismo hasta que la desesperación le sobreviene” (Theunissen, 2005, p.12).

En segundo lugar, se encuentra el estadio ético, que es una forma de dotar de sentido a la existencia mediante la creación de una moral y unas exigencias que se hallen más allá de la pura inmediatez. Este estadio es un punto intermedio que, debido a sus fisuras e imposibilidades, da el paso al estadio religioso. Y es que este estadio encuentra una imposibilidad que es la que posibilita el paso a la fe, y ese problema es la “contradicción entre la individualidad del sujeto y la universalidad de la norma” (González, 2014, p.50). La superación de este estado se encuentra en el estadio religioso, expuesto en una de sus obras más relevantes: *Temor y temblor* (2014b). Kierkegaard, mediante la historia bíblica de Abraham, el cual por mandato de Dios debe sacrificar a su hijo, muestra esa contraposición entre el individuo y la universalidad normativa, y muestra cómo la culpa es insalvable, y esta sólo puede encontrar su remisión mediante la religiosidad. Kierkegaard muestra así la necesidad de “el salto”, es decir, de pasar al estadio religioso, para así aprender a vivir con las contradicciones inherentes a la existencia humana.

Aquí observamos la presencia de la culpa, que es un tema fundamental en el filósofo danés, pero, previamente a la culpa, se encuentra la angustia, que es otro punto determinante en su pensamiento. Kierkegaard entiende la angustia como “la realidad de la libertad” (Kierkegaard, 2015, p.102), es decir, como el vértigo que produce la libertad como conciencia de sí misma, previa a una elección o acción. La angustia es tratada por el filósofo danés en una de sus obras capitales, *El concepto de la angustia*, en la cual toma a Adán para reflejar la angustia que sienten los humanos cuando salen de su estado de inocencia y toman conciencia de su propia libertad. El estado de inocencia es para Kierkegaard un estado de ignorancia, el cual es quebrado, en el caso de Adán, por la prohibición de Dios, la cual hace consciente a Adán de su propia libertad. Pues esa prohibición implica una distinción entre bien y mal, y es la aparición de esos dos conceptos lo que provocan la conciencia de libertad, y por lo tanto la angustia de Adán. Esta angustia se relaciona con el tiempo y su condición unidireccional. Kierkegaard entiende al humano como una síntesis de alma y cuerpo, y de lo temporal y lo eterno, por lo que el momento que genera angustia es el “instante” que, debido al carácter irrevocable del tiempo, está condenado a convertirse en un pasado eterno; pues, a pesar de quedar cercado dentro de los dominios de lo pretérito, todo lo que en el suceda o se decida será ya inamovible, grabado por siempre en la piedra rosetta del tiempo. “Lo

presente oscila incesantemente entre varios significados: lo presente, lo eterno y el instante” (Kierkegaard, 2015, p.175); “El instante, así entendido, no es en realidad un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad” (Kierkegaard, 2015, p.183)

Kierkegaard define también a la angustia como una angustia ante la nada, entendida como angustia ante el destino y la imposibilidad del humano para observarlo, pues este siempre es ciego, y, por lo tanto, el humano carece de sentido alguno, a la par que teme lo que se encuentra tras su muerte. Adán, como explica Kierkegaard, no es ajeno a la especie, sino que es un igual que sirve para representarla, pues la angustia es una condición ontológica, es decir, que nos es intrínseca. De cara al final de la obra, Kierkegaard analiza su presente y da muestras de la caída de las viejas creencias y de la cercanía del nihilismo que llegaría décadas después.

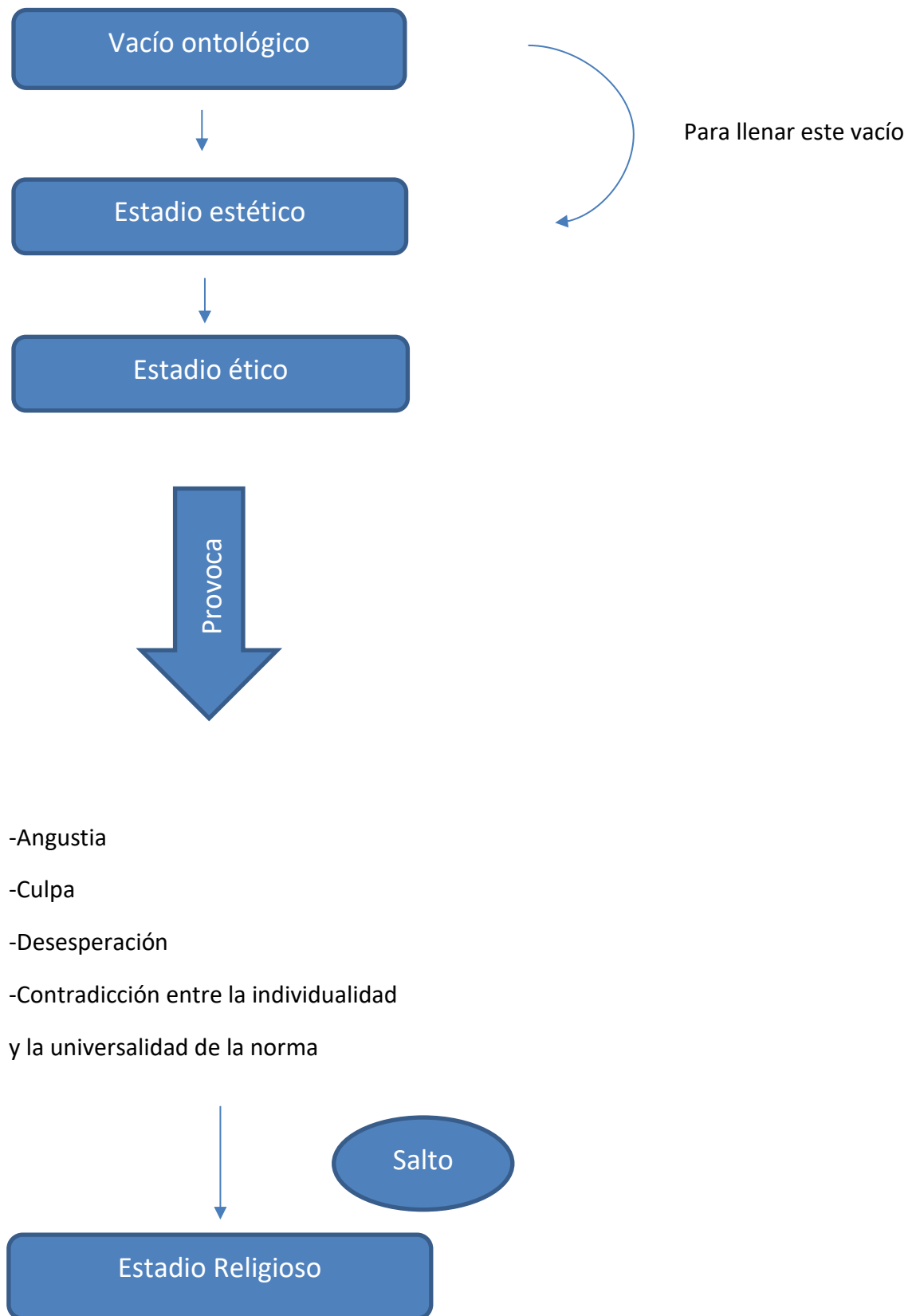
Para mí no es ningún placer proferir juicios sensacionales sobre toda nuestra época en bloque, pero quienquiera que haya observado [...] estará de acuerdo conmigo si afirmo que el desconcierto que en ella reina y la causa de su angustia y su inquietud radican sin duda en el hecho de que la certeza está disminuyendo constantemente. (Kierkegaard, 2015, p.172)

Con relación a esto, Paul Tilich explica de un modo muy correcto como la angustia y su carácter inherente se vuelve perceptible cuando las estructuras de valor y sentido creadas por el humano se derrumban:

La angustia que, en sus diferentes formas, está potencialmente en cada individuo, se hace general si las habituales estructuras de significado, poder, creencias y orden se desintegran. Estas estructuras, mientras están en vigor, mantienen la angustia encerrada dentro de un sistema protector del valor por medio de la participación. (Tilich, 1973, p.63)

Para finalizar, en otra de sus obras más relevantes, *La enfermedad mortal*, Kierkegaard habla acerca de la desesperación. Como bien expone al principio “El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, es una síntesis” (Kierkegaard, 1984) De esta definición, de clara herencia de la dialéctica hegeliana, surge el espíritu, esto es, el yo. La desesperación emana cuando este yo no encuentra un equilibrio entre sus extremos opuestos. En esta obra es donde se ve con mayor claridad la lucha eterna del individuo contra la inmensidad que lo rodea. Si el humano trata de igualarse a la infinidad, su yo se diluye y si trata de mantener su yo este queda avasallado, reducido por la infinitud que torna su individualidad en un cero. Kierkegaard encuentra de nuevo la salvación de la desesperación en el “salto” a la religiosidad. “El yo sólo es capaz de superar la desesperación en la medida en que, relacionándose consigo mismo, se apoya de una manera lúcida en el poder de lo creado” (González, 2015, p.67); de manera que a la vez que mantiene su espíritu se funde con la inmensidad y lo absoluto.

4.4.1) Árbol lógico sobre el pensamiento de Kierkegaard



Fuente: Elaboración propia

5) La Rusia de la segunda mitad del siglo XIX y la aparición del nihilismo como movimiento social y corriente filosófica.

5.1) Contexto de la época: La expansión del capitalismo.

La segunda mitad del siglo XIX supuso la consolidación y la expansión por Europa y América del capitalismo y la ideología liberal. Un punto determinante para ello fueron el ciclo de revoluciones que tuvieron lugar en 1848. Este ciclo revolucionario se inició en Francia y se extendió por Europa, y supusieron el final del absolutismo que se había restaurado tras la Revolución Francesa. Estas revoluciones afectaron tanto a las zonas más desarrolladas como a las atrasadas del continente europeo (Hobsbawm, 1989) y fueron las primeras que dejaron síntomas de la existencia de una clase obrera revolucionaria y consciente de sus condiciones precarias. A partir de ese momento, “los defensores del orden social tuvieron que aprender la política del pueblo” (Hobsbawm, 1889, p.29) ya que las revoluciones habían evidenciado la presencia e importancia de las clases medias y las clases trabajadoras. Con esta nueva situación, en la cual el pueblo poseía más poder y relevancia política, apareció la democracia (únicamente el sufragio masculino) y la confrontación⁴ entre las clases, es decir, las minorías selectas superiores o de clase media, y las masas, es decir, las clases trabajadoras y pobres (Hobsbawm, 1989). Por este motivo cobró gran importancia el dominio de la opinión pública.

Tras las revoluciones se expandió por Europa la economía liberal y los países desarrollados se convirtieron en economías industriales. Gracias al ferrocarril, esta nueva forma de economía se expandió por Europa debido al aumento de las transacciones comerciales. El ferrocarril, que como habíamos dicho en el punto anterior fue uno de los iconos del siglo, provocó también la unificación del mundo, es decir, el acortamiento de las distancias, y con ello el aumento del comercio mundial y las relaciones entre países. “El comercio mundial entre 1800 y 1840 no se había doblado por completo. Entre 1850 y 1870 aumentó un 260%.” (Hobsbawm, 1989, p.36). Con esto, muchos países atrasados, como el caso de Rusia, se vieron influenciados por la nueva ideología liberal y secular, como después veremos. Esta unificación del mundo fue vaticinada por Julio Verne con su obra de 1872 “La vuelta al mundo en 80 días”, la cual, bajo su cariz de historia de ficción, mostraba la creciente posibilidad de recorrer el mundo en tan poco tiempo para la época, significando un mundo que cada vez estaba más al alcance, quebrando barreras y homogeneizando a la humanidad bajo el dominio de la cultura y la industria occidental. Pero, esta unificación, unida al nacimiento de dos grandes potencias extraeuropeas, como Estados Unidos (tras el final de la Guerra de Secesión en 1865) y Japón (tras el final del periodo de Edo en 1868), trajo consigo la

⁴ Confrontación que se expresaba en torno a los debates sobre el sufragio censitario, que reservaba este derecho a las minorías con mayor nivel de educación o de renta.

angustia y la incertidumbre ante la posibilidad de un conflicto mundial (Hobsbawm, 1989).

Entre 1848 y 1870 continuó produciéndose el auge de la ciencia y el ataque a la ideología religiosa, sobre todo hacia la Iglesia católica. La ciencia representaba la corriente intelectual por excelencia y el modo en el que el humano podía conocer el universo sin necesidad de ser un subordinado ante Dios. “Los hombres cultos del periodo no estaban simplemente orgullosos de la ciencia, sino preparados a subordinarle todas las demás formas de actividad intelectual” (Hobsbawm, 1989, p.246). Esto provocó la extensión del cientificismo y el racionalismo, perdiendo así relevancia, e incluso atentando contra ella, la subjetividad, tan propia de la filosofía del romanticismo. Un punto determinante para la ciencia y la secularización fue la teoría de la Evolución expuesta por Darwin en su obra revolucionaria “El origen de las especies” en 1859. Con esta obra se explicaba el surgimiento de la vida humana sin necesidad de ningún ente creador, a la par que atenuaba la supuesta grandeza del ser humano e intensificaba su sentimiento de insignificancia, tal y como en su momento había hecho la teoría heliocéntrica de Copérnico. “Abolieron el status especial del humano, tal como se había concebido hasta entonces (...) ¿Cómo el hombre creado a imagen y semejanza de Dios podía ser más que un simio, que un simio modificado?” (Hobsbawm, 1989, p.254). Tras esta teoría, la ideología religiosa sufrió uno de sus mayores golpes, y comenzó su decadencia, explicada en el marco teórico. Fue necesario la realización del Concilio Vaticano I (1869) y la publicación de la Syllabus (1864), pues la secularización no estaba a producirse únicamente en las clases altas o medias intelectuales, sino que estaba comenzando a llegar a las masas. Esta pérdida de las creencias tradicionales, añadida a la propagación del individualismo propio de la economía liberal, se pensaba que podría traer consigo la disolución de la cohesión social; se desgarraron los tejidos sociales que antes se mantenían gracias a la creencia religiosa, que como bien explicó Durkheim, en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, poseía la función social de unir los lazos sociales y dotar a los individuos de un sentido y una sentimiento de identidad colectiva (Durkheim, 1982)

A partir de la década de los 1870 la racionalidad continuó expandiéndose e invadiendo la cultura y los modos de concebir la sociedad. De esa forma, viejas tradiciones, como la concepción calvinista de acumulación, que Weber, décadas más tarde, sostendría como el detonante del capitalismo (Weber, 2017), se venía abajo, para dejar paso a una nueva forma de actuación más cercana al consumismo. La racionalidad infectaba toda la vida social y las antiguas creencias se diluían ante el gusto cientificista que se alzaba como la nueva forma de comprender y hacer avanzar al mundo. El arte romántico, y su afán por el sentimentalismo, dejaron paso al Realismo; la urbanización y el éxodo rural era una nueva victoria para la razón; y en la producción comenzó a llevarse a cabo una gestión científica, que décadas más tarde provocó la aparición de Taylorismo. De este modo, la vida social se racionalizó y apareció el “desencantamiento del mundo” expuesto por

Max Weber. Un mundo que tenía como estandarte la técnica, los directivos, la burocracia, y la racionalidad (Weber, 2015). Un mundo que se mostraba gris al elevarse el telón abigarrado de las viejas metafísicas; un mundo más objetivo, sin duda, pero también menos pasional e inconsciente, y por lo tanto menos aferrado a la vida. Ese mundo Kafkiano de laberintos, dominación, y absurdo; ese mundo en el que, perdido todo sentido vital, Gregor Samsa, el protagonista de la *Metamorfosis* (Kafka, 2014) transformado en un insecto abominable y fútil, sólo se preocupa por acudir a su puesto de trabajo.

Ante este cambio, la sociología se preocupó por investigar cómo afectaba esta nueva concepción del universo a la cohesión social. Así aparece la obra de Durkheim que pone especial atención en fenómenos como la anomia y el papel que juega la religión y la moral para mantener a una sociedad unida. Y también Tönnies que explica el paso de las sociedades comunitarias a las asociativas. (Tönnies, 2011). Esta pérdida de cohesión social, del desgarramiento de las ideas que antes aferraban a los humanos a la vida, se pensaba que provocaba el aumento de la criminalidad y los suicidios. De este modo surgió la “psicología de la multitud” de Escipión Sighele, Gustav Le Bon y Gabriel Tarde que tenía como pregunta principal de qué manera penalizar a un colectivo que ha cometido un asesinato. Con respecto al suicidio, apareció la obra de Durkheim en 1897 que mostraba como sus causas, más allá de ser una decisión puramente individual, estaban influenciadas por cuestiones sociales. Durkheim pretendía explicar por qué existían diferencias en las tasas de suicidios entre unos grupos y otros, llegando a la conclusión de que, a pesar de que un individuo concreto podía suicidarse por causas específicas, como factores biológicos o psicológicos, las diferencias se daban debido a la acción ineludible de los hechos sociales. Durkheim formuló cuatro tipos de suicidio, según dos causas sociales: la integración y la regulación. Si la integración social era baja acontecía el suicidio egoísta, y si era baja el suicidio altruista. Si la regulación era baja tenía lugar el suicidio anómico, y si era alta el suicidio fatalista. (Durkheim, 2012). También en literatura se vio reflejado este fenómeno, disipándose las tinieblas del tabú que hasta entonces lo habían cercado. Kirilov en *Los demonios* (Dostoievski, 2016), o Ana Karenina (Tolstoi, 2016) que se suicida en las vías del tren. Y también en el arte, en el cuadro “*El suicidio*” de Edouard Manet (**Imagen 7**).

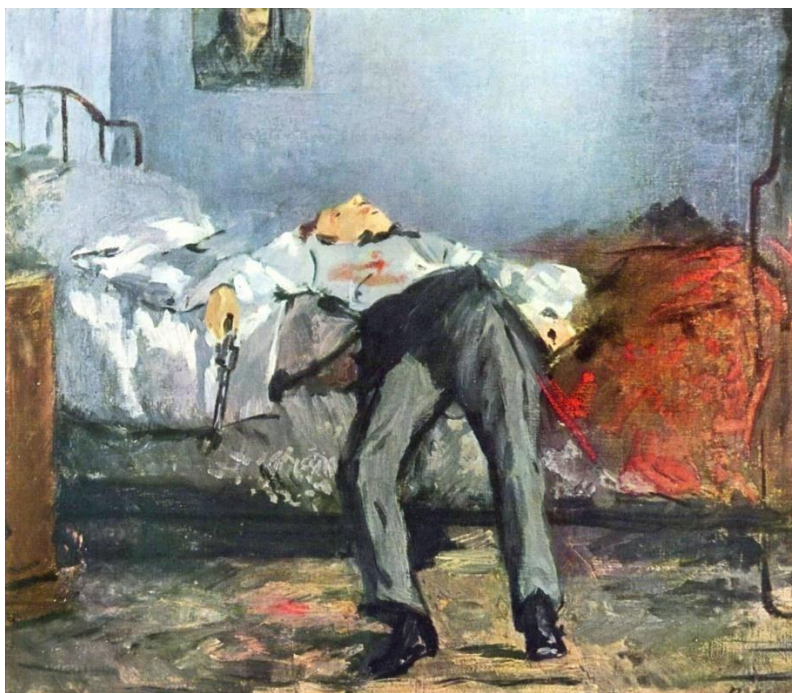


Imagen 7: *El suicidio*, (1877) de Edouard Manet.

5.2) La situación en Rusia: juventud rebelde, destrucción y literatura.

Tal y como se explicó en el apartado anterior, debido a la expansión de la economía liberal, también las nuevas corrientes filosóficas, como el materialismo, el socialismo y el positivismo, que estaban dominando el pensamiento occidental, comenzaron a propagarse más allá de las fronteras de los países europeos más desarrollados. Uno de los países que recibió una gran influencia de los ideales de estas nuevas corrientes, y del predominio de la razón, proveniente de la Ilustración, fue Rusia. La sociedad rusa era muy atrasada, la mayor parte de su población era pobre y campesina, y había una parca minoría burguesa⁵, pero esta incursión del pensamiento occidental provocó un cambio en la sociedad, afectando sobre todo a los jóvenes (**Véase la imagen 8**) que comenzaban a poner en duda la realidad que los rodeaba y a hacerse conscientes de la acuciante necesidad de una transformación. Debido a esta influencia, los intelectuales rusos (sobre todo los jóvenes) se dividieron en dos bandos: los occidentalitas y los eslavófilos. Los occidentalistas, como Bakunin y demás anarquistas-nihilistas de la época, recibían el influjo europeo y lo valoraban como la forma de salvar a Rusia de su atraso e impulsarla hacia el progreso, como los países occidentales. Los occidentalistas poseían como característica fundamental la ruptura con la tradición, exponiendo que las raíces

⁵ Pero, por otro lado, había un sector industrial, amparado por el Estado, minoritario, pero floreciente. Y un incremento de una clase con formación académica, pero para la que el Estado ni la empresa privada ofrecían empleo.

culturales rusas no poseían importancia y debían venirse abajo. Al contrario, los eslavófilos, como el caso de Dostoievski, coincidían en la crítica a la sociedad rusa, pero no aceptaban las corrientes de pensamiento europeas como la salvación; de hecho, veían en estas más errores que virtudes, “desconfiando de las promesas ofrecidas por las luces de la razón” (Martinova, 2004, p.21). Los eslavófilos se mostraban partidarios del progreso, pero exponiendo que este debía producirse según la cultura rusa, sin llegar a perder las raíces que los occidentalistas desdeñaban.

De estos dos grupos, el que adquirió mayor relevancia, debido en gran parte a su radicalismo, fue el de los occidentalistas. Es con ellos cuando aparece el nihilismo (término que tomaron de la novela “Padres e hijos” de Turguénev) como un movimiento consolidado. “En el pensamiento ruso de los últimos decenios del Ochocientos el nihilismo llega a ser un fenómeno de alcance general, que impregna la atmósfera cultural de la época entera” (Volpi, 2005, p.41). Los jóvenes intelectuales rusos se unieron a este movimiento, que tenía como estandarte principal la razón, el rechazo del sentimentalismo romántico, el individualismo exacerbado, herencia de Max Stirner y su obra *El único y su propiedad* (1976), y el rechazo de los antiguos valores, atentando sobre todo contra la religión y la metafísica. A esta corriente nihilista se adhirió al anarquismo de la época, haciendo que ambos confluyesen, y que el fin anarquista de la supresión del estado se llevase a cabo mediante medios nihilistas, es decir mediante los medios de la destrucción, del derrumbe de todo lo instaurado hasta entonces. De esta forma, el nihilismo filosófico, que se venía gestando desde el Romanticismo, se tornó en nihilismo social o político. “(El nihilismo) salió más allá del ámbito de las discusiones filosóficas y se injertó directamente en el tejido de la sociedad, actuando sobre componente anárquicos y libertarios” (Volpi, 2005, p.141). Con todo esto, el nihilismo, como después vería Nietzsche, dejó ser una reflexión acerca de la ontología, es decir de filosofar acerca del ser, la nada y el sentido de la existencia, para adquirir una dimensión axiológica, es decir, acerca de los valores.



Imagen 8: Estudiante nihilista (1883) de Ilya Repin

Como se dijo, la sociedad rusa estaba sufriendo varios cambios, y tras la emancipación de la servidumbre en 1861, existía un campesinado revolucionario (Hobsbawm, 1989). En esas últimas décadas del siglo, el clima de la sociedad rusa era angustioso, y los grupos nihilistas comenzaban a ganar prosélitos, mientras su ideología de la destrucción se extendía. Fue una etapa de propaganda, octavillas, lucha por la libertad, detenciones, y por supuesto violencia (**Imagen 9**). Esta era una etapa que denotaba el enfrentamiento entre la vieja sociedad y la nueva que se estaba formando en Europa, y que sería el preludio de la revolución de 1917. En estos años convulsos, aparecieron varios pensadores que trataron el nihilismo ruso y participaron en esta rebeldía política. Nikolaj G. Cernysevsky que escribió en la cárcel uno de los principales manifiestos nihilistas, en el cual denunciaba todo sentimiento posesivo, y clamaba por la emancipación de la mujer y el apoyo a la causa del pueblo (Volpi, 2005). Michail A. Bakunin, el cual se autoproclamaba como el creador del nihilismo, y que, como ya se dijo, postulaba una dialéctica destructiva, de manera que, para construir un nuevo futuro, había que derrumbar las viejas y arcaicas tradiciones. Serguéi Necháyev, que representó la corriente nihilista más terrorífica y radical, y que sirvió de inspiración a Dostoievski para la construcción de algunos de sus personajes más perversos. Y también Aleksandr I Herzen, que fue una de las voces más críticas con el propio movimiento, mostrando, por un lado, la necesidad y las virtudes del mismo, que se encontraba en ser una lógica de

transformación, para poner en duda la sociedad impuesta y crear una nueva más acorde a lo que las libertades individuales y el pueblo ansiaba, y por otra parte, atacando la radicalidad de nihilistas como Necháyev (Volpi, 2005) y explicando que el movimiento no podía caer en su propio postulado de destrucción, impidiendo así la ulterior construcción.

Esta espiral de rebeldía y cambio culminó en el asesinato del zar Alejandro II en 1881. Los nihilistas rusos atentaban contra los valores y las tradiciones que dominaban la sociedad, sobre todo contra la religión, por lo que el asesinato del zar mostraba, por una parte, la sublevación ante todo lo que se encontrase por encima de ellos y coartase su libertad, y por otra, la confrontación contra la metafísica de Dios, ya que el zar representaba “la santa Rusia” (Hobsbawm, 1989, p.160). “Dios ha muerto, pero, como había predicho Stirner, hay que matar la moral de los principios donde se encuentra todavía el recuerdo de Dios” (Camus, 2013, p.193). Esta situación social, tomó su representación en el arte, como se ve en los cuadros de Ilya Repin, y sobre todo en el realismo literario, sobre todo en las obras de Turguénev y Dostoievski que retrataban con gran veracidad el contexto de miedo, angustia y desencanto que estaba a acontecer en la sociedad rusa.

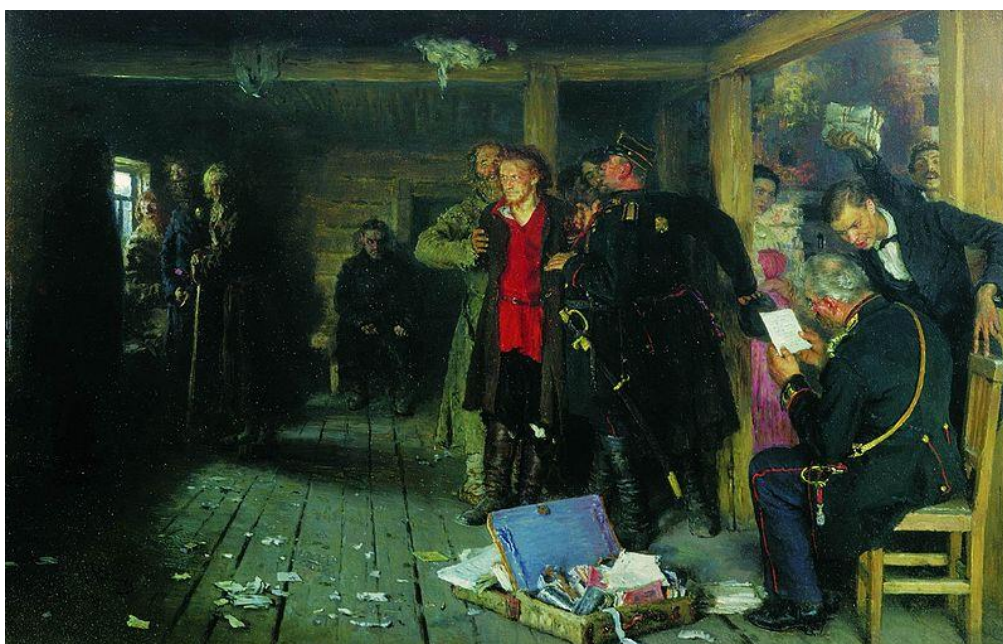


Imagen 9: *Arresto de un propagandista* (1892) de Ilya Repin

5.3) Turguénev y Dostoievski: El retrato de una sociedad en pleno cambio.

Quizás el primer autor ruso en plasmar el contexto social descrito y realizar una radiografía de ese tipo de individuo que estaba surgiendo, fue Turguénev, el cual suele

ser aceptado como el acuñador del término, a pesar de que este había sido usado antes (como por ejemplo durante la Revolución Francesa) pero nunca con un significado tan concreto e innovador como el que en ese momento tomaba. Su obra más emblemática es, la ya citada, *Padres e hijos*. En ella, Turguénev pretende, con su prosa realista a la par que poética, mostrar el enfrentamiento entre los valores de la aristocracia y los (no) valores nihilistas; a la vez que, tras la trama argumental, deja su alegato acerca de este conflicto. La obra se inicia con la llegada de Bazárov y Arcadi a la morada paterna de este último, suceso muy asiduo en la época y que plasmó también Ilya Repin en uno de sus mejores cuadros (**imagen 10**). Ambos son jóvenes que han finalizado la universidad, y muestran su gusto y afán racionalista y representan a la juventud nihilista. Bazárov es el personaje dominante, que moldea a su imagen a Arcadi, el cual, a medida que avanza la trama, se desarraiga de la influencia de Bazárov, para enardecer su esencia y sus propias opiniones y sensaciones. Los valores rusos de la aristocracia están representados por el padre de Arcadi, Pavel Petróvich, y su hermano, Nicolai Petróvich. Estos últimos, a diferencia de Bazárov, que se muestra como un claro occidentalista, defienden la necesidad del progreso ruso, pero sin desdeñar los valores que lo definen como pueblo, por lo que se acercarían más a los eslavófilos.



Imagen 10: *No le esperaban* (1884-1888) de Ilya Repin

A medida que se desarrolla la estancia en la casa paterna de Arcadi, el pensamiento racional, destructor e iconoclasta, del nihilista Bazárov va mostrándose. Es entonces cuando el padre y el tío de Arcadi conocen la definición de “nihilista” y se muestran opuestos a ella.

-Bueno, y este señor Bazárov ¿qué es? (...)

-Pues es un nihilista (...)

-Un nihilista es la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, el que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que este le infunda. (Turguénev, 2004, p.96)

A partir de este momento se hacen patentes los enfrentamientos entre los “padres” y los “hijos”. La posición rebelde e intransigente del joven es despreciada por Pavel Petróvich y Nicolai, ya que ambos sostienen que “sin sentido de la dignidad, ni respeto hacia uno mismo, y el aristócrata tiene bien desarrollados estos sentidos, no puede haber una base sólida para el edificio social” (Turguénev, 2004, 127). Bazárov desprecia el sentimentalismo romántico, incluso el arte, ya que él sólo cree en la ciencia y la razón, mientras Pavel posee un espíritu romántico y es un fervoroso lector de Puschkin. Esto deja patente la incursión de los ideales occidentales, como el racionalismo, el cientificismo y el pragmatismo. “-Pero ahora se han puesto de moda los químicos y los matemáticos. -Un químico honesto es veinte veces más valioso que cualquier poeta - interrumpió Bazárov” (Turguénev, 2004, p.100). A pesar de este desprecio al Romanticismo y sus ideales, Bazárov muestra, aunque inconscientemente, su influencia, ya que posiciona su individualidad por encima de todas las cosas, incluso de la sociedad. “¿Educación? -repitió Bazárov- Toda persona debe educarse a sí misma” (Turguénev, 2004, p.108) Este individualismo exacerbado, es sin duda heredero de la obra de Max Stirner, el cual en su obra *El único y su propiedad* (1976) niega a Dios, a la sociedad, a la humanidad misma, reduciendo todo a la unicidad indivisible del individuo.

Turguénev, además de realizar un análisis y un retrato del prototípico nihilista de la época, realiza también una descripción de la situación que sufren los “padres”, es decir los que todavía respaldan los valores rusos que estaban siendo destruidos. En este caso, Pavel Petróvich y su hermano se sienten rechazados, sienten que, a pesar de su interés por adaptarse a los nuevos tiempos, no tienen sitio en la sociedad cambiante. Como dice Nicolai Petróvich: “Nos hemos convertido en un cero a la izquierda, en gente, en definitiva, que no tiene nada que aportar” (Turguénev, 2004, p.124) Así, ambos representan un tipo de personaje que se estaba gestando en la literatura rusa, el llamado “errante ruso”. Personajes solitarios, rechazados, marginados, que sienten que sobran o no encuentran un sitio en la sociedad. Otros ejemplos de estos personajes, que serían el prelude de los personajes existencialistas del siglo XX, serían el protagonista de la obra de Turguénev *Diario de un hombre superfluo*, y el de Dostoievski *Memorias del subsuelo*.

A medida que el argumento se acerca a su final, se muestra como la posición de Bazárov no es tan rígida como en un principio parecía. Este se enamora de una feminista emancipada llamada Kúkshina y es en ese momento cuando su postura antirromántica

se tambalea, ya que sus sentimientos no aceptan la camisa de fuerza ni de la razón ni de su filosofía. “En su fuero interno se alegró de la propuesta de su amigo, pero consideró necesario ocultar su sentimiento. ¡No en vano era nihilista! (Turguénev, 2004, p.138). Bazárov trata de comprender el mundo según principios racionales y desprecia todo lo que a estos se escapan, pero, cuando se enamora de Kúkshina, siente que esos sentimientos escapan a su comprensión y se siente vulnerable. Él, al igual que Pavel y Nicolai, es también un errante, un individuo temeroso que niega su sentir y vaga por el mundo sin encontrar un sitio, mientras sus contradicciones lo fustigan. De cara al final de la novela, Arcadi observa también esa realidad, desconocida e irracional, pero no por ello menos real: la de los sentimientos y la belleza, y ve la postura de su amigo como una falsedad insoportable, por lo que comienza a acercarse de nuevo a su padre. Bazárov y sus rasgos de seguridad e indiferencia se vienen abajo y su figura se tiñe de tintes lúgubres, cuando se contagia del tifus y se acerca a la muerte. De este modo, llega el dolor de la conciencia y la razón y Bazárov exclama: “el tiempo que yo viva resulta hasta tal punto insignificante frente a la eternidad, en la que no estoy ni jamás estaré... (...) mis padres, están ocupados y no se preocupan de su insignificancia, eso no les atosiga... mientras yo... sólo siento hastío y rabia.” (Turguénev, 2004, p.217). Y, por supuesto, también le sobreviene el temor a la proximidad de su muerte, que recuerdan a las palabras de Iván Ilich (Tolstoi, 2015), otro errante ruso, a lo que Arcadi le responde: “¡Anda, intenta refutar la muerte! ¡Sólo ella puede refutarte a ti, y nada más! (...) ¡Pues bien, si tu fe cristiana no te ayuda, sé filósofo, un estoico, tal vez! ¡Si presumes de ser un filósofo!” (Turguénev, 2004, p.290).

Finalmente, tras la muerte del nihilista, Turguénev deja como mensaje principal, la recuperación de ese afán romántico que poco a poco se desvanecía ante el auge de la racionalidad que hacía más fríos a los individuos y apresaba la propia condición humana. Arcadi y su padre se unen de nuevo, y con ello dos generaciones divorciadas, y Turguénev relata el placer producto de una reconciliación con los sentimientos, el amor y la naturaleza, que producen una felicidad sosegada, a pesar de la futilidad, la soledad y la muerte que siempre se encuentra agazapada en nuestra propia sombra.

Por muy apasionado, pecador y rebelde que haya sido el corazón que yace en el sepulcro, las flores que crecen sobre él nos miran con sus ingenuos ojos transmitiéndonos serenidad. Y no sólo nos hablan de la paz eterna, de la sublime paz de la indiferente naturaleza, sino también de la continua reconciliación y de la infinita vida (Turguénev, 2004, p. 301).

Pero sin duda, el mejor novelista en representar la sociedad rusa de la época y analizar al individuo nihilista, sobre todo centrándose en sus opiniones metafísicas, y como estas tenían sus consecuencias éticas, fue Fiódor Dostoievski. El escritor ruso es, junto a Tolstoi, la figura más importante del realismo literario, pero la gran innovación de Dostoievski fue darle a la novela una dimensión filosófica existencial, que no se había

presenciado hasta entonces; al menos no de una forma tan explícita y densa, de manera que la carga argumental reside en las reflexiones sostenidas por los personajes acerca del individuo, Dios y su libertad. La primera obra en la cual el escritor ruso dotó a la novela de esta dimensión fue *Apuntes del subsuelo*. En ella, Dostoievski crea a un personaje marginal, a otro “errante ruso”, un personaje sobrante y que se desprecia a sí mismo. “Soy un hombre enfermo... Soy un hombre despedido. Soy un hombre antipático. Creo que padezco del hígado.” (Dostoievski, 2014, p.21). Así se inicia la obra, la cual se encuentra dividida en dos partes; en la primera el protagonista habla en primera persona en un ejercicio introspectivo, en el cual el lector conoce sus adentros y sus pensamientos, y una segunda parte en la cual se relatan los hechos previos a esa narración, de manera que es posible entender de qué manera surgió su funesta filosofía. El protagonista es “el hombre del subsuelo”, un hombre inmundo, que siente el rechazo de la sociedad, a la vez que él la rechaza por el odio que esta le produce. Este hombre marginal critica la sociedad que se estaba levantando, y cuyo futuro inmediato Dostoievski había podido atisbar cuando había ido a Londres. Una sociedad dominada por lo utilitario, por la razón, por la ciencia, la tecnología, ensuciada por el hollín y recubierta del indolente metal. Esta es la sociedad que ese hombre desprecia, y que él denomina “El palacio de Cristal”⁶ y que, como bien explica, Pietro Citati representa “la razón, el progreso, la materia, la industria, el interés, el número -todos los ideales de la época que no amaba” (Citati, 2006, p.276). Lo que Dostoievski realiza con esta obra es mostrar a un individuo que es rechazado por la sociedad, y encuentra su sitio en el “subsuelo”, en las nauseabundas alcantarillas de los suburbios. Como se dijo, el autor ruso dota a la novela de una dimensión metafísica, que preludia el existencialismo, y reflexiona, con la voz de su personaje, acerca de la razón y cómo su auge provoca el dolor de la conciencia, y la disolución de la libertad. El hombre del subsuelo razona, se pierde en los derroteros de su pensamiento, pero todas las causas que busca lo llevan a una todavía más pretérita, se topa de golpe con las tinieblas y se siente fútil al no poder destruir esos muros, esos callejones sin salida que la razón no puede derribar. “Les juro, señores, que tener una conciencia sobradamente sensible es una enfermedad” (Dostoievski, 2004, p.25) dice el errante protagonista, recordando a la desesperación de Hamlet al pronunciar “De esta manera la conciencia hace de todos nosotros cobardes” (Shakespeare, 2015, p.131).

A partir de esta obra, Dostoievski escribió sus dos obras principales, *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamázov*, además de otra obra emblemática, *Los demonios*. En ambas el tema del nihilismo y sus consecuencias sociales son el eje argumental junto con las reflexiones metafísicas acerca de la pérdida de Dios.

En *Crimen y castigo*, Dostoievski nos presenta a Raskólnikov, un nuevo joven errante, que habita solo, alejado de la sociedad, y sin prácticamente dinero para sobrevivir.

⁶ Debido al “Crystal Palace” edificio construido en Londres en 1851 para albergar la Exposición Universal.

Rehúye a su casera, debido a sus deudas, y deja de ir a la universidad, pasando horas solitarias reflexionando sobre la vida. Los primeros capítulos, vemos la vida solitaria del joven, escuchamos sus reflexiones y cómo en su interior se gesta una sensación de desasosiego y excitación. Además, el lector ve cómo en sus caminatas por la ciudad se encuentra con otros individuos “del subsuelo”, hombres o prostitutas anegados en el dolor, la pobreza y la tristeza, personajes ridículos, sufrientes, que no encuentran su sitio en la sociedad rusa y son despreciados por ello. Raskólnikov entrega añejos objetos y artilugios a una vieja usurera para así tener algo de dinero y poder sobrevivir, y es en ese momento cuando, en su interior, comienza a tomar forma la idea de asesinar a la anciana. Tras el asesinato, es cuando la obra muestra su carga nihilista y, cómo tras el acto, se encuentra una filosofía que lo produjo. El joven, años antes de cometer el asesinato, escribió un artículo a un periódico en el cual diferenciaba entre los hombres ordinarios y extraordinarios; explicando cómo últimos se encuentran “más allá del bien y del mal”, tomando las palabras de Nietzsche, es decir, que puede elevarse sobre la moral impuesta a los comunes, para así alcanzar sus objetivos. “Los individuos extraordinarios tenían derecho (claro que no un derecho oficial) a autorizar a su conciencia a saltar por encima de... ciertos obstáculos, y únicamente en el caso en que la ejecución de su designio así lo exigiere” (Dostoievski, 2016, 377) explica Raskólnikov. Como dice Pietro Citati, “Raskólnikov es un héroe romántico” (Citati, 2006, p. 295) por lo que defiende por encima de todo su individualidad y sus propias metas, y, por ese motivo, el prototipo al que se refiere como hombre extraordinario es Napoleón. A partir de este momento, comprendemos las verdaderas causas del asesinato, y se observa el mismo como una prueba para saber hasta qué punto Raskólnikov está por encima de los hombres ordinarios, como esa usurera a la que denomina como “un simple piojo” (Dostoievski, 2016). Pero, lejos de poder mantenerse rígido, tras el acto, Raskólnikov es asediado por delirios, dolores y espasmos que carcomen su filosofía y su arrogancia. Pero, por encima de todo, lo que más le duele al joven es no haber podido mantenerse en su posición, no haber podido mantener esa elevación que creía posible, y sentirse como un “piojo” más que es acechado por sus propios demonios y temores. Así se lo relata a Sonia, prostituta de la que después se enamorará: “Yo... yo quería atreverme, y maté (...) ya comprendía claramente que no era yo un Napoleón (...) yo necesitaba saber entonces, y saberlo cuanto antes, si yo era también un piojo, como todos, o un hombre” (Dostoievski, 2016, p.579).

En *Los demonios*, Dostoievski basó la trama argumental en la creación de una célula terrorista que había sido formada por Necháyev. De hecho, el personaje de esta obra, Piotr Stepanovich, representa al propio revolucionario ruso. En esta obra, el autor ruso, muestra como las perspectivas nihilistas de los jóvenes llevaban, como había sucedido en la realidad rusa, no sólo a un asesinato como en el caso de Raskólnikov, sino a un atentado terrorista con fines revolucionarios. Al igual que en *Padres e hijos*, Dostoievski muestra la oposición entre los valores aristocráticos y la filosofía de la juventud intelectual nihilista. Otro de los temas principales de la obra es la relación entre el

pueblo y creencia religiosa. “El pueblo es el cuerpo de Dios. Un pueblo es pueblo sólo mientras tiene su propio Dios individual” (Dostoievski, 2016, p.327). De esta forma, al perderse la creencia religiosa, el pueblo ruso se descompone, cae en el abismo de la deriva, la amoralidad, la delincuencia, y la decadencia. “Nunca ha habido todavía un pueblo sin religión, sin noción del bien y del mal. (...) Nunca ha podido la razón definir el bien y el mal” (Dostoievski, 2016, p.326). En esta obra, mediante el personaje ya citado de Kirilov se reflexiona también acerca del suicidio. Kirilov investiga el aumento de suicidios en Rusia, y expone que muchos lo llevan a cabo por raciocinio, “por pensar mucho”, por lo que es sencillo encontrar la relación entre el ascenso y el auge de la razón. El nihilismo de Kirilov le lleva a decir que la mayor libertad a la que puede optar el humano es cuando le es indiferente vivir o morir, cuando se deshace del horror al sufrimiento, la muerte y el temor “al otro mundo” y se hace libre.⁷ “A ese hombre le dará lo mismo vivir que no vivir; ese será el hombre nuevo. El que conquiste el dolor y el terror será por ello mismo el Dios. Y el otro Dios dejará de existir” (Dostoievski, 2016, p.157). De este modo, el humano esclavo ante de Dios, se hará a sí mismo Dios. “*El homo homini lupus* se transforma entonces en *homo homini deus*” (Camus, 2013, p.208).

Para finalizar, en su última obra, *Los hermanos Karamázov*, la cual no pudo llegar a finalizar, el escritor ruso plantea la lucha entre la razón y la fe, mediante Iván Karamázov, un joven nihilista, y su hermano Aliosha, un afanado religioso que vive en un monasterio. Los diálogos entre ambos muestran la filosofía de Iván, asentada sobre la sentencia de que, si Dios no existe, todo está permitido. Dos capítulos son imprescindibles para comprender la postura nihilista de Iván: *Rebeldía* y *El gran inquisidor*. En el primero de ellos, Iván le explica a su hermano su rechazo a Dios, debido a una cuestión de justicia; él no puede aceptar un mundo placentero y eterno, siempre que ese mundo esté creado por lágrimas de inocentes. En el segundo de los capítulos, el más emblemático de la obra, Iván le relata a su hermano un relato acerca de un inquisidor ateo, que rechaza y condena a Jesucristo cuando este se presenta ante él. Lo condena por haber hecho “libres” a los humanos, cuando “para el hombre no hay nada más seductor que la libertad de su conciencia, pero tampoco hay nada más doloroso” (Dostoievski, 2014, p.373). El inquisidor explica cómo el haber creado una vida tan misteriosa, es el mayor de los pesares humanos, por lo que la religión lo que hace es proteger las conciencias, es mantener el engaño. “Sin una noción firme de para qué ha de vivir, el hombre no aceptaría la vida” (Dostoievski, 2014, p. 373); “hace falta aceptar la mentira y el engaño y conducir a los hombres, ya conscientemente, a la muerte y la destrucción, manteniéndolos durante todo el camino en el engaño para que no adviertan a dónde son llevados” (Dostoievski, 2014, p. 383). Finalmente, de manera similar a Raskólnikov, el nihilismo de Iván no es tan fuerte y elevado como pretendía asemejar. Este permite el asesinato de su padre, pretendiendo mostrar su indiferencia y amoralidad, pero, tras la muerte de este, le sobrevienen los remordimientos, y siente que poco a poco necesita

⁷ Y he ahí que *El suicidio* de Durkheim venga a ser, también, una refutación de estos razonamientos.

la “mano de Dios”, su respaldo, pues la moral y los sentimientos que tanto desdeñaba estaban más interiorizados de lo que pensaba. “¡Los tormentos de una decisión orgullosa, una conciencia profunda! Dios, en el que no creía, y su verdad, triunfaban en aquel corazón, que se resistía a someterse” (Dostoievski, 2014, p.931).

6) Nietzsche, el gran filósofo del Nihilismo:

En 1882, y a partir de esta fecha, iba a surgir un cambio en la corriente filosófica que definimos anteriormente como “nihilismo” y ese cambio iba a ser producido por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche. En ese año se publica su obra “La gaya ciencia”, escrito en el cual Nietzsche anuncia por primera vez su sentencia de que “Dios ha muerto”. Tras esa obra, el filósofo alemán escribe las obras más importantes de su biografía: “Así habló Zaratustra” entre 1883 y 1885; “Más allá del bien y del mal” en 1886; “La genealogía de la moral” en 1887; y “El crepúsculo de los ídolos” en 1889. Este conjunto de obras definió a Nietzsche como el filósofo por excelencia del nihilismo y como el médico que diagnostica los males de su tiempo y ofrece un remedio para los mismos. Y es, justamente, en este último punto donde se encuentra el valor excepcional de la obra de Nietzsche. Como hemos visto en los apartados anteriores, el nihilismo es un movimiento filosófico que proviene de una evolución del pesimismo surgido en el Romanticismo, y que se asentó como un movimiento único e independiente alrededor de 1860 en Rusia. El nihilismo era un movimiento social llevado a cabo por los jóvenes intelectuales rusos que encontraba su mejor muestra en las novelas realistas que retrataban el clima convulso de la época. Así encontramos la ya citada “Padres e hijos” de Turguénev en 1862 y “Crimen y castigo” y “Los hermanos Karamázov” de Dostoievski en 1866 y 1879 respectivamente. En estas obras se realiza una descripción del problema del nihilismo y sus consecuencias en el seno de la sociedad rusa, pero lo que Nietzsche realiza es un estudio exhaustivo del movimiento, encontrando sus raíces más allá de su inmediatez y del presente que lo rodeaba. Coincidió con los intelectuales rusos en señalar la descreencia como un factor determinante en el nacimiento del movimiento, pero su análisis, partiendo de esa ruptura metafísica, abarcaba más tiempos y conceptos. Por lo tanto, Nietzsche, y como afirma Franco Volpi “fue el gran filósofo del nihilismo” (Volpi, 2005). Pero, además, con el diagnóstico de su tiempo, el filósofo alemán teorizó una filosofía que pretendía recuperar el valor terrenal perdido y superar el aciago nihilismo.

Expuesto todo esto, ¿cómo surge el nihilismo según Nietzsche?, ¿dónde se encuentra su origen? El filósofo alemán coincide con sus coetáneos en señalar como causa principal del nihilismo la pérdida de las creencias religiosas, de ahí su famosa sentencia, incluida en la Gaya ciencia, que muestra de modo tajante el derrumbamiento de la metafísica cristiana.

¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? (...) También los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! (...) ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a la altura? (Nietzsche, 2014, p.440)

Esta ruptura con Dios provoca lo que para Nietzsche es el epicentro de los males de su tiempo, el tinte lúgubre de su época: la pérdida del “sentido” de la vida, la carencia del “¿para qué? que también señalaba Unamuno en “El sentimiento trágico de la vida”: “Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?” (Unamuno, 2013, p.73). “Nihilismo: falta finalidad, falta la respuesta al ¿por qué?; ¿qué significa nihilismo? que los valores supremos se desvalorizan” (Nietzsche, 2006, p.63). La respuesta a esta pregunta antes era proporcionada por la creencia religiosa que proyectaba el sentido de este mundo en un mundo metafísico y eterno, impidiendo así contemplar el abismo del vacío existencial, a la vez que proporcionaba esperanza para superar los males terrenales. “La necesidad de un mundo metafísico es consecuencia de no haber sabido sacar ningún sentido, ningún para qué del mundo existente” (Nietzsche, 2006, p.86) Pero, con el avance de la revolución y la ciencia, se desmorona la torre de babel, el edificio de lo trascendental, erigido sobre anhelos y dolores, y con su demolición no sólo se pierde el sentido la vida, sino que también pierde su valor y se diluyen los valores morales que antes estaban sustentados sobre la moral cristiana. De ese modo se llega al “Todo está permitido” proferido por Iván Karamázov.

Pero, como dijimos, Nietzsche no se conforma únicamente con describir la causa del mal de su tiempo, sino que desgarra las tinieblas del pasado para investigar los derroteros filosóficos que produjeron el presente cambiante que lo rodeaba. Así en *El crepúsculo de los ídolos*, concretamente en el escrito de “Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el ‘mundo verdadero’ que se encuentra en los Anexos, esclarece el camino que ha seguido el pensamiento occidental hasta producir el nihilismo del siglo XIX.

Analicemos ahora los puntos indicados en esta genealogía escrita Nietzsche. El primer punto corresponde sin duda a la filosofía platónica, la cual realizaba una dualidad ontológica entre el mundo sensible y el mundo de las ideas. De ese modo, en la filosofía de Platón el mundo que nos rodea se convierte en una apariencia, mientras que el mundo de las ideas es el mundo verdadero y eterno, sólo accesible, como indica Nietzsche, al sabio, a aquel que ha salido de la caverna. El segundo punto continúa la estela del filósofo griego, y se corresponde con el cristianismo. Como indica Nietzsche el mundo metafísico deja de ser accesible al pensador, pero lo es para el virtuoso, el piadoso, para aquel que se rige por la moral impuesta por el cristianismo. De este modo, a esa dualidad ontológica se le agrega la moral y con ella el dominio del pensamiento y de los actos. El tercer punto corresponde a la ilustración, y concretamente a Kant. En este punto la dualidad es epistemológica. Así la división entre lo aparente y lo verdadero es llevado a la teoría del conocimiento, y Kant expone la diferencia entre lo percibido y limitado por nuestros sentidos (fenómeno) y lo verdadero, pero inaccesible (la insondable cosa en sí kantiana o noumenon)

En estos primeros tres puntos, podemos comprobar como Nietzsche expone como el nihilismo decimonónico proviene de la creación de un mundo metafísico que se

encuentre por encima (en extensión e importancia) del mundo existente y que nos concierne a los humanos. Es decir, para Nietzsche el verdadero detonante del nihilismo es la pérdida de valor de la vida, el desprecio al mundo terrenal. Así lo podemos comprobar en las afirmaciones de Zaratustra: “Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no os creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales”; “¡Ahora lo más terrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2013, p.). Incluso Nietzsche va más atrás de Platón y en *El crepúsculo de los ídolos*, concretamente en “El problema de Sócrates”, expone como “los más sabios de todas las épocas han pensado que la vida no vale nada” (Nietzsche, 2013, p.8)) Nietzsche dice que esta apreciación se inició con Sócrates y se ha mantenido, como una corriente latente, en todas las filosofías hasta Schopenhauer. Por lo tanto, para Nietzsche todos los pensadores anteriores a él, que pensaban la vida de esta forma, son “decadentes”, pues desprecian la vida y hacen nulo su valor.

En el cuarto punto, del texto antes expuesto, encontramos el positivismo, corriente que en el siglo XIX representaba la filosofía científicista y era una de las imágenes más visibles y emblemáticas del auge de la ciencia en dicho siglo. Nietzsche explica como con el positivismo “el mundo verdadero” se torna desconocido, y por lo tanto pierde toda su influencia. Lo que queda tras esto es la inutilidad de ese mundo trascendental que había sido creado y por lo tanto su posterior eliminación; esto es, el quinto punto: el nihilismo.

Previo a este punto, encontramos el pesimismo surgido en el Romanticismo. El pesimismo es producto de la caída de esas viejas creencias y del vacío ulterior que instauran. De este modo, la realidad se contempla como algo fútil y carente de sentido y valor al perder ese vínculo con el mundo trascendental. Para Nietzsche el pesimismo es el preludio del nihilismo, y todos los pesimistas son en sí mismos nihilistas. “Nihilista es el ser humano que juzga que el mundo tal y como es no debería ser y que el mundo debería ser no existe” (Nietzsche, 2006, p.78). Nietzsche, antes de construir su filosofía revolucionaria, también se vio influenciado por esos planteamientos lúgubres de la realidad, y especialmente de Schopenhauer. Muestra de esto es el capítulo denominado “De los transmundanos”, incluido en *Así habló Zaratustra*. En dicho texto Nietzsche explica cómo él también se vio atraído por esos planteamientos y, ante la tristeza y el dolor que invadía su alma, se extendía en las entidades sobrehumanas que después rechazaría. “En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos. Obra de un Dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. (..) Este mundo eternamente imperfecto, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna” (Nietzsche, 2013, p.73) Pero el filósofo alemán no se deja arrastrar por esos planteamientos aciagos, y muta su perspectiva en defensa de la vida terrenal, dando así sus primeros pasos para su superación del nihilismo. En ese mismo capítulo expone Nietzsche:

¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana, demencia humana, como todos los dioses! (...) Sufrimiento fue, e impotencia, lo que creó a todos los trasmundos. (...) Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseño a los hombres ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2013, p.74)

En la obra *En las cimas de la desesperación* de Emil Cioran, se encuentra una cita que puede resumir la principal pretensión de la filosofía nietzschiana, esta es: “Cuando todos los ideales corrientes, sean morales, estéticos, religiosos, sociales o de cualquier otra clase, no logran imprimir a la vida una dirección y una finalidad, ¿cómo preservarla del vacío?” (Cioran, 2015). Lo que pretende Nietzsche es, precisamente, huir de este vacío, revalorizar la vida desde la vida misma, desde la inmanencia. Para la superación del nihilismo, Nietzsche teoriza varias formas de nihilismo: el nihilismo pasivo (muy similar al pesimismo), el nihilismo extremo y el nihilismo activo. Según Nietzsche: “el nihilismo como signo del incremento de poder del espíritu: como nihilismo activo”; “nihilismo como declive y retroceso del poder del espíritu: como nihilismo pasivo” (Nietzsche, 2006, p.63-64). Esto es, el nihilismo que continúa la senda del pesimismo y se hunde en su propio abismo existencial y, por otra parte, el nihilismo que derrumba el reino de Dios e instauro el reino de la tierra, y sobre todo el reino de los hombres, que, despojados de sus grilletes metafísicos, y partiendo del vacío dejado en el cielo, quiebran los antiguos valores, y con el poder de su espíritu se elevan para construir otros nuevos y dotar un nuevo sentido a la realidad. “Frente al nihilismo que expresa la ‘lógica de la decadencia’ hay otro nihilismo que evoca una fuerza superior, una sobreplenitud de vida y de poder” (Rivero, 2016, p.56). El nihilismo extremo, por su parte, es la posición radical del nihilismo y como dice Heidegger “reconoce explícitamente y enuncia que no hay verdad” y sirve de puente entre el nihilismo pasivo y el activo. Por lo tanto, el nihilismo pasivo sería un pesimismo que se pierde entre sus propias tinieblas de futilidad, dolor e incertidumbre, mientras que el nihilismo activo es un nihilismo creador (surgido tras la destrucción producida por el nihilismo extremo) que crea sus propias verdades. Nietzsche encuentra aquí una clara similitud con los autores y anarquistas rusos, y con muchas afirmaciones como las ya citadas de Bakunin. “¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor; - pero ese es el creador” (Nietzsche, 2013).

Nietzsche reniega así de los viejos filósofos que él denomina como “objetivos” que buscan sedientos la verdad absoluta y el sentido que se esconde tras la realidad. Nietzsche, por influencia del Romanticismo, defiende el misterio del universo y derrumba los conceptos de “finalidad” y “verdad”. Su individualismo es claro, es el yo, el filósofo, el que debe crear la verdad, su camino, su sentido. Como bien explica Heidegger de nuevo “no hay ninguna verdad en sí, pero, sin embargo, hay verdad” (Heidegger, 2000) Es decir, debe ser creada por el individuo que se eleva con el poder

de su espíritu, con su voluntad de poder. Esta nueva concepción influenciaría a Sartre, el cual defendería la libertad del humano para crear su propia finalidad.

Esta nueva concepción del nihilismo está magistralmente plasmada en uno de los capítulos más emblemáticos de *Así habló Zaratustra*: “De las tres transformaciones”. En dicho capítulo, Nietzsche, en forma de alegoría, muestra el destino de los hombres hasta el momento, aunando su presente con su esperanzadora visión del futuro. De esta forma dice: “Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu convierte en camello, y el camello en león y el león, por fin, en niño.” (Nietzsche, 2013, p.65). El camello se corresponde con el nihilismo pasivo, como aquel nihilismo cansado, que ya no ataca, que únicamente soporta su tortuosa existencia. El león se relaciona con el nihilismo extremo. “En león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor de su propio destino” (Nietzsche, 2013, p.66). Para finalizar, el león se transforma en niño, es decir, en el nihilismo activo que, tras la destrucción de los viejos valores, posee lo necesario para construir unos nuevos.

Crear nuevos valores -tampoco el león es capaz de hacerlo: más crearse la libertad para un nuevo crear – eso sí que es capaz de hacerlo el poder del león. (...) Inocencia del niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. (Nietzsche, 2013, p.67)

De esta forma comienza Nietzsche a escribir su filosofía con intención de superar el nihilismo. En esa misma obra, en “Así habló Zaratustra”, Nietzsche incluye los conceptos principales que constituirían los pilares de su pensamiento vivificador. Estos conceptos son denominados por Heidegger como los cinco títulos capitales (Heidegger, 2000) y son: “la transvaloración de los valores”, “la voluntad de poder”, el “nihilismo”, “el eterno retorno” y “el superhombre”.

La “transvaloración de los valores” consiste en “cambiar” los valores establecidos hasta el momento, de quebrar esa vieja moral y construir una nueva moral acorde a la propia individualidad, al propio espíritu. Como se puede observar, la filosofía de Nietzsche es de claro corte individualista, muy influenciada por la idea romántica del individuo que se crea a sí mismo, de manera que siempre aboga por que el individuo tome las riendas de su propia vida, que no se deje subyugar por los mandatos ajenos, ni mucho menos por el yugo de ninguna entidad metafísica creada por su temor. “Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo”; “Este es ‘mi camino’, el camino, en efecto, no existe” (Nietzsche, 2013). Nietzsche pretende en todo momento quebrar la tiranía de Dios, para devolverle el poder y la libertad a los humanos. “Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por lo tanto, no hay dioses” (Nietzsche, 2013). Por eso Nietzsche alienta a los humanos a romper las “viejas tablas” y crear unas nuevas, un nuevo sistema de valores acorde a sus deseos, impulsos, y a la vida misma. Aquí es donde entra otro de los conceptos capitales de la filosofía nietzscheana: La voluntad de poder. Este concepto, de clara herencia schopenhaueriana, es, según Nietzsche, como

la esencia de todos los individuos, y es lo que les haces potenciarse, avanzar sin cesar hacia un ser más elevado. “¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de donde venís, sino el lugar adonde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos.” (Nietzsche, 2013) “Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino ¡voluntad de poder! (Nietzsche, 2013); “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder” (Nietzsche, 2013). Es la voluntad de poder lo que posibilita la creación de los nuevos valores y del sentido individual que cada uno le dé a su vida. Nietzsche otorga en todo momento un gran valor a la libertad (influencia clara después en Sartre) y sobre todo a la posibilidad que posee el humano de crear. Derrocado Dios de su trono, instaurada la nada como centro ontológico, el humano posee el albedrío para crear sus propias esencias, metas y valores. Nietzsche defiende al artista y atenta en todo momento contra los individuos gregarios que no crean su propio sistema de valores. “Crear -esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones” (Nietzsche, 2013)

Con esta última afirmación citada, encontramos una de las pretensiones más claras de la filosofía del autor alemán: la devolución del valor perdido a la vida terrenal. Como se pudo ver hasta ahora, Nietzsche coloca el origen de esa corriente decadente que provocaría el nihilismo en la creación de otro mundo metafísico que atenuaría el valor del verdadero. Por este motivo, tras haber sido abolido el mundo ilusorio, Nietzsche pretende devolver al mundo y la vida humana el valor pasado. Ya en el fragmento antes citado, en el que atenta contra Sócrates y su desprecio a la vida, defiende a esta exponiendo que la vida “es algo que no puede ser tasada”, es decir, que su valor es incalculable, algo que va más allá del pensamiento racional. Por este motivo, en el capítulo “De tablas viejas y nuevas” Nietzsche aboga por la vida, realizando una crítica al pesimismo anterior que veía únicamente lo malo y doloroso de la vida. Exclaman los pesimistas: “¿Para qué vivir? ¡Todo es vanidad! Vivir es trillar paja; vivir es quemarse a sí mismo y, sin embargo, no calentarse” (Nietzsche, 2013). A lo que Zaratustra contesta: “Hay en el mundo mucha mierda: jeso es verdad! ¡Más no por ello es ya el mundo un monstruo merdoso! (...) ¡La náusea misma hace brotar alas y fuerzas que presienten manantiales!” (Nietzsche, 2013). Lo que hace Nietzsche es una defensa de la vida no desde un positivismo ciego, que para subsistir necesita opacar los dolores y espinas del mundo, sino desde la más absoluta lucidez, desde la conciencia de la amplitud de la vida con su inexorable sufrimiento. Nietzsche acepta la vida con todos sus abismos, pues sabe que desde su lobreguez puede forjar la luz que lo eleve sobre ellos; Nietzsche acepta la vida incluso con su sin sentido, pues sabe que esa ausencia posibilita la presencia de la libertad creadora. La fuerza de la voluntad se mide en función del grado en el que se puede prescindir del sentido de las cosas, en el que se soporta vivir en un mundo sin sentido” (Nietzsche, 2006). De hecho, esta sentencia, recuerda mucho a aquella de Camus en *El mito de Sísifo*, en la cual decía que el hecho de que la vida no tuviese sentido no quería decir que no mereciese la pena vivirla

(Camus, 2014). Por este motivo, Nietzsche es definido como un filósofo trágico (Rivero, 2016), ya que acepta los dolores del mundo, pues, como él escribió en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Lo que no me mata me hace más fuerte” (Nietzsche, 2013). Como bien explica Heidegger: “La superación del mal no es su eliminación, sino el reconocimiento de su necesidad” (Heidegger, 2000).

Esta defensa de la vida terrenal, alejada de un mundo trascendental, lleva a Nietzsche a la creación de otro de sus títulos capitales: el eterno retorno de lo idéntico. Lo que Nietzsche propone con este concepto es una nueva concepción del tiempo, una concepción que quiebra la linealidad (percepción temporal proveniente de concepción semítica) y toma una forma circular, cíclica, de manera que todo lo vivido, una vez finalizado, se repite infinitas veces. En el capítulo “De la verdad y el enigma” Nietzsche incluye por primera vez esta teoría. En este texto, se muestra como cada instante está condenado a ser repetido infinitas veces una vez muerto por su brevedad, que no deja de ser tal. “Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo. (...) ¡Pues cada una de las cosas que pueden correr, tiene que volver a correr una vez más!” (Nietzsche, 2013). Lo que Nietzsche hace con este concepto es plantear “una situación hipotética” (Rivero, 2016) para tratar de superar el nihilismo. Nietzsche considera que la muerte absoluta produce la insignificancia, y no considera suficiente ese suceso como un acicate para vivir según uno mismo, por lo que crea esta concepción del tiempo para que la muerte no sea nunca definitiva, sino un punto en una cadena infinita. Con este concepto, Nietzsche alienta al humano a aprovechar su vida al máximo, pues tendrá que repetirla siempre, hasta el más mínimo detalle. Esta es la forma más radical de tener que aceptar la vida terrenal, y por eso crea Nietzsche el eterno retorno, para poner fin a los mundos metafísicos que desvalorizaban el mundo verdadero.

Como bien dice Milan Kundera en “La insostenible levedad del ser”:

“El mito del eterno retorno viene a decir, per negationem, que una vida que desaparece para siempre, que no retorna, es como una sombra, carece de peso, está muerta de antemano y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación o esa belleza nada significan.” (Kundera, 2016)

Cito aquí a Kundera, pues su obra es una reflexión acerca del peso y la levedad, y, sin duda, la intención de Nietzsche es que la vida posea peso, que la vida venza la levedad que le confiere la muerte a esta, que la torna un soplo raudo y efímero. Nietzsche quiere que su idea sea un impulso para vivir, pero también una carga que responsabilice a los individuos libres. Por ese motivo definió la idea del eterno retorno como “la carga más pesada”, por lo que, ante esta nueva situación existencial, era necesario la creación de un nuevo tipo de hombre, y aquí es donde entra en juego el “superhombre”. Recordemos ahora el sexto punto expuesto en el texto de “Sobre como terminó convirtiéndose en fábula el ‘mundo verdadero’”:

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente.

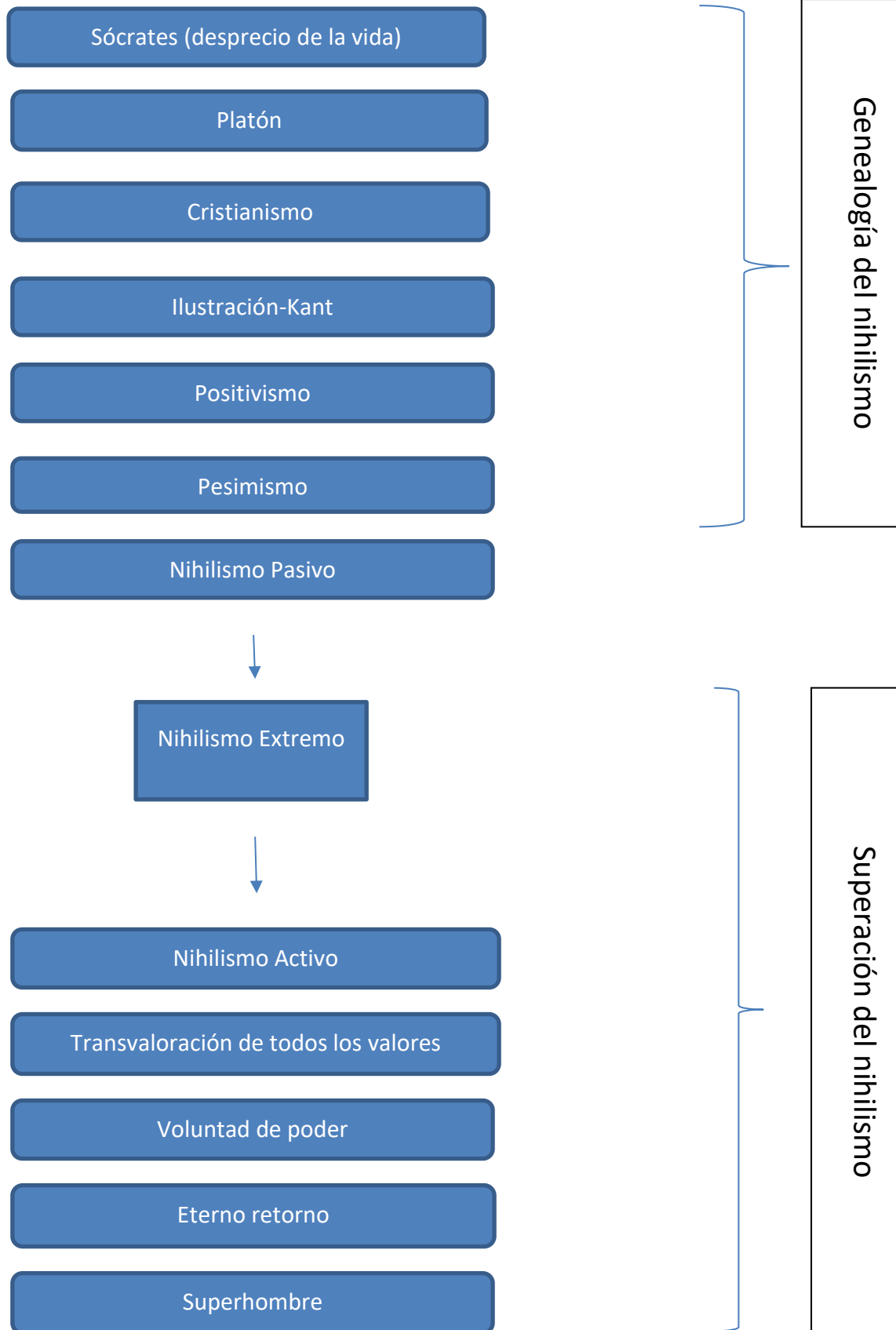
(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; comienza Zaratustra.)” (Nietzsche, 2013)

El mediodía es el estado intermedio entre el animal y el superhombre, que debería ser seguido por otro momento simbólico en la obra de Nietzsche: el ocaso, momento en el cual se trasciende, el que se produce la conversión de hombre a superhombre. Zaratustra es ante todo el profeta de este nuevo tipo de humano. “El hombre es algo que debe ser superado” exclama Zaratustra en el prólogo, y sigue “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta” (Nietzsche, 2013, p.46-49) Este nuevo tipo de hombre es aquel que es lo suficientemente fuerte como para soportar la idea del eterno retorno y puede crear los nuevos valores, es aquel que dice sí a la vida terrenal. Ese es el superhombre, aquel que superaría definitivamente al nihilismo.

El ideal de hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal y como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* (que se repita)

(Nietzsche, 1983, p.81)

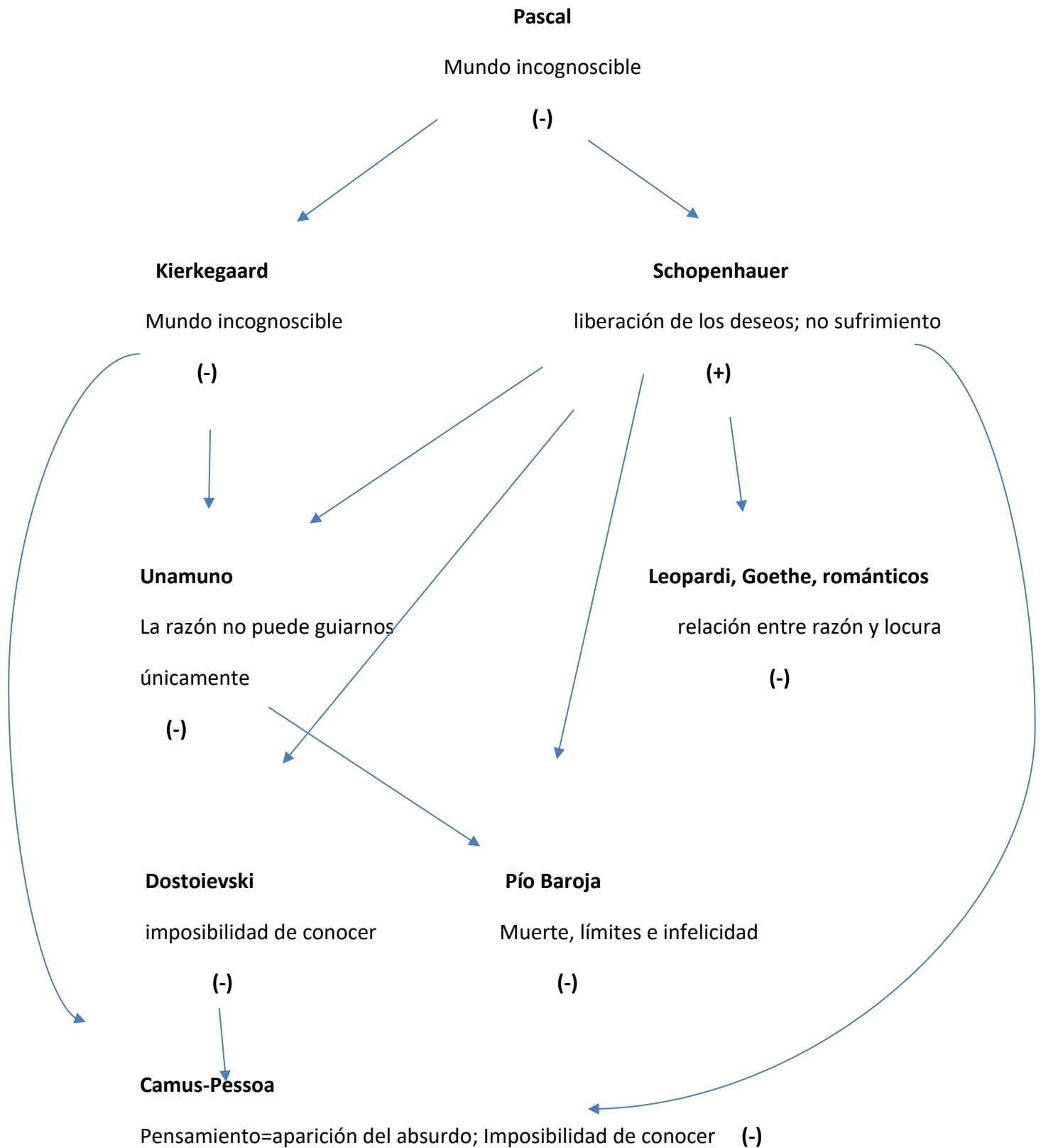
6.1) Árbol lógico: el nihilismo según Nietzsche:



Fuente: Elaboración propia

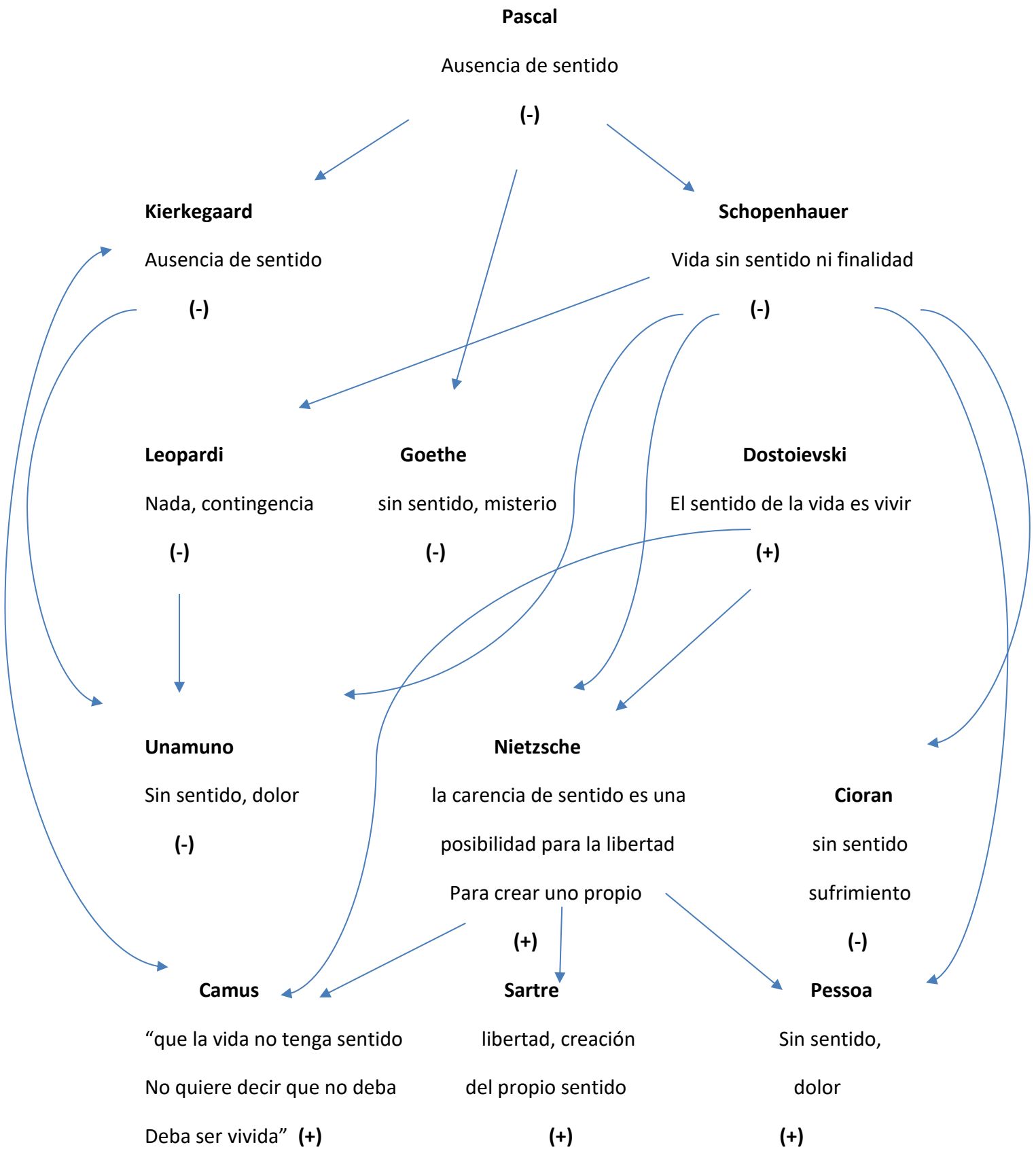
7) Un ejercicio de síntesis a través de dos árboles lógicos:

7.1) Razón



Fuente: Elaboración propia

7.2) Sentido de la vida:



Fuente: Elaboración propia

8) Conclusiones

Tras haber realizado este recorrido por el nihilismo del siglo XIX, considero que el conjunto de este Trabajo de Fin de Grado ha permitido verificar las cuatro hipótesis formuladas en su momento. Con todo ello, me gustaría destacar una serie de conclusiones que pueden extraerse de todo lo que hasta aquí se ha expuesto, además de reflexionar acerca del mismo movimiento, y de qué puede aportar a la filosofía, la sociedad, y a cada uno de nosotros mismos.

A lo largo de este recorrido, se ha podido observar cómo las transformaciones sociales producían una serie de cambios culturales, y viceversa. Estos cambios eran continuos y realmente no entendían de décadas ni de siglos, esas divisiones temporales no son más que estrategias organizativas que usan los historiadores; estrategias que son necesarias para no perderse en la fluidez incesante del tiempo. Por este motivo, para comprender el nihilismo, he decidido dividir el siglo en dos mitades, diferenciando así, lo que podría ser una primera etapa, en la cual se asientan los detonantes, las causas, y una segunda etapa en la que el nihilismo aparece como el movimiento filosófico propiamente dicho.

La primera mitad del siglo presta especial atención al Romanticismo, sobre todo a cómo, a través de este movimiento, se enfatizó el afán sentimentalista como una rebeldía contra la razón; cómo el anhelo del individuo por ser único intensificaba la sensación de insignificancia y soledad cósmica; y cómo la pérdida de las viejas creencias, unido a la toma de conciencia de la posición del ser humano en el universo provocaba dolor, angustia y desasosiego.

La segunda mitad del siglo se centra en Rusia, ya que fue el país que, por su estructura social, y por una serie de circunstancias ya explicadas, se convirtió en la cuna del movimiento como tal. En esta etapa, las causas que antes habían aparecido, las minas filosóficas, en forma de preguntas y dudas, que habían puesto Schopenhauer y Kierkegaard, detonaban en esas décadas posteriores, trayendo consigo el nihilismo ruso. Como se observó, el surgimiento del nihilismo estuvo envuelto de caos, violencia y sufrimiento. Y en esta etapa aconteció quizás uno de los hechos más importantes para el movimiento, que fue el paso del nihilismo filosófico al nihilismo social.

Para finalizar, y con un apartado aparte, he tratado la obra de F. Nietzsche. El filósofo alemán, por su gran densidad y por ser el autor que más se preocupó (junto con Dostoievski) por el movimiento, necesitaba de un apartado exclusivo. Uno de los puntos más destacables de su filosofía es el haberle dado al movimiento una nueva perspectiva, huyendo del fatalismo para crear una filosofía vitalista, que defendía la vida e impulsaba al individuo a superar el nihilismo, usándolo como un principio activo para crear sus propios valores, sentidos y posturas.

Con todo lo que hemos visto, puede reflexionarse acerca de si la sombra del nihilismo continúa extendiéndose en la actualidad. Como se expuso en la Introducción, muchos autores señalan el nihilismo como parte de la idiosincrasia postmoderna, y es que, a pesar de que la corriente nihilista que se autodefinía como tal (los rusos de finales del siglo XIX) haya desaparecido, la estela amorala se extiende en nuestro presente. Dios ha muerto, mas no los dioses, en el sentido de entes incorpóreos, que no existen, pero son, debido a su influencia sobre nosotros. El dios de nuestro tiempo es la economía, y su “racionalidad” impera quebrando cualquier valor moral. Por este motivo, considero importante pensar el nihilismo. Pero lejos de pensar esta corriente como un síntoma de nuestro tiempo, me gustaría pensarla como una herramienta transformadora del mismo.

Considero, tras todo lo que aquí he expuesto, el nihilismo como una corriente que nos ayuda a tomar conciencia de lo que somos, esa conciencia que tanto atormentaba a Kierkegaard o Dostoievski. Tomar conciencia de nuestra situación existencial sin cegarnos con espectros creados por nuestro temor. Puede que eso nos duela, que nos mine nuestra sensación de futilidad, pero es el primer puerto para la reificación del humano, y para demostrar que la vida posee un valor incalculable, a pesar de que sea efímera y no sea el puente a la eternidad.

También considero necesario el nihilismo para impulsar la conciencia crítica y derruir prejuicios o pensamientos impuestos. Es la dialéctica de la destrucción usada por los nihilistas rusos del siglo XIX un modo de alcanzar una filosofía más verdadera, si esto puede ser posible, o por lo menos una filosofía acorde a las pretensiones y opiniones del individuo que las crea, guiado por sus sensaciones, razonamientos y sentimientos. Es esta una nada creadora, alejada de la mera destrucción que criticaba Herzen a los nihilistas rusos. Es necesario entonces, usando la terminología de Nietzsche, un nihilismo activo, que construya y guíe al individuo, haciéndolo buscar la autenticidad. El consumismo actual nos deshumaniza, nos hace esclavos de nuestros deseos y por encima de todo enardece nuestro egoísmo, haciendo que nuestras personalidades se diluyan y que nos guiemos únicamente por nuestro beneficio tras haber realizado un cálculo racional. Vivimos en la época del individualismo sin individualidad. Por eso considero necesario el nihilismo filosófico, porque aporta una crítica que puede restaurar esa individualidad perdida.

Por otro lado, con el nihilismo, la metafísica puede afirmarnos, en vez de eclipsarnos. Si Dios existe, somos seres eclipsados por su luz y esclavos de su mano creadora, pero si no existe, y es entonces la nada, o por su duda, el misterio nuestro origen, somos nuestros propios dioses, en el sentido en que somos “libres” para definirnos a nosotros mismos. Libres para dotar a nuestra vida de sentido y significado, y libres para crear nuestra esencia, pues esta viene después de la existencia, como bien decía Sartre. De este modo, y como explica Hannah Arendt, no existirá la naturaleza humana, sino la

condición humana, que es, en gran parte, condicionada por nuestras propias creaciones. (Arendt, 2015).

Para finalizar, considero el nihilismo una herramienta para devolverle el valor al arte, a la filosofía, a la subjetividad; en definitiva, para mostrar que la razón no es la medida de todas las cosas. En el siglo XIX, el surgimiento del nihilismo fue producido por un acontecimiento revolucionario, similar al paso del mito al logos, que fue la caída de las creencias religiosas y el auge de la racionalidad y la técnica. Ese es el mundo que nos rodea, un mundo en que la ciencia, el pragmatismo y el racionalismo imperan, pero la ciencia nunca tendrá respuestas a cuestiones éticas, por ejemplo, ni podrá transmitir lo que habita en los adentros de un ser humano. Hay cuestiones que se encuentran más allá de sus límites, y por eso considero necesario devolver el valor a rasgos y virtudes que han sido olvidadas, sin desmerecer la técnica ni la racionalidad. El rasgo que observo que se está perdiendo, o que trata de enclaustrarse con mayor asiduidad, es el sentir, los sentimientos que todos poseemos. El Romanticismo, como se observó, supuso una revolución estética, pues vanagloriaba el sentimentalismo; también las vanguardias, aunque en mayor medida, defendían la representación de los sentires de unos humanos que lo eran cada vez menos. Sumado al desencantamiento del mundo se encuentra la anomia sentimental actual. Y es que somos cada vez más fríos, menos empáticos, menos compasivos y más competitivos y egoístas. Por eso, el nihilismo que participó en dar vida a esta situación, puede también ser la forma de enjuiciarla y darle muerte. Recordándonos que, si es la razón lo que nos diferencia de los demás animales, son nuestros sentimientos los que deben hacernos humanos.

Análisis crítico y personal:

Uno de los principales problemas que he tenido que solventar para la realización del trabajo ha sido el gran desconocimiento que tenía acerca del siglo XIX. Por este motivo, quizás una de mis mayores preocupaciones mientras realizaba la investigación era el no poseer los conocimientos suficientes para relacionar la literatura con lo más destacable que en esos años había acontecido. A esto se le agregó un nuevo problema, el del espacio, de manera que, una vez tenía los conocimientos necesarios, muchos sucesos debían ser descartados o explicados en muy pocas palabras, por lo que es posible que el contexto histórico no sea tan exhaustivo como en un principio pretendía. Para finalizar, el apartado sobre Kierkegaard fue quizás el más dificultoso, debido, por una parte, a que su obra es muy abstrusa, y por otra, a que prácticamente no había leído al autor antes de realizar la investigación.

Si tuviese que destacar una fortaleza del trabajo sería la claridad, que en todo momento pretendía mantener. Quería mostrar lo mejor posible cómo diferentes transformaciones sociales tenían su eco en el arte y la literatura y viceversa. También cómo muchos de los autores de las primeras décadas del siglo influyeron en los pensamientos de los que después vendrían. Creo que esos puntos fueron logrados, sobre todo el segundo, gracias a la elaboración de los árboles lógicos.

Debido a la carencia de espacio no pude incluir dos apartados que en un principio pretendía redactar. El primero de ellos consistía en buscar filosofías u obras literarias pasadas que mostrasen trazos nihilistas, como podía ser el caso de la Escuela cínica en la antigua Grecia o Pascal, al que cité como una de las influencias de Schopenhauer. El segundo de los apartados pretendía ser una investigación acerca de la relación entre el nihilismo decimonónico y el existencialismo francés y la novela existencialista del siglo XX. Esto conseguí realizarlo al mostrar, en la amplitud del cuerpo de la investigación, las relaciones existentes entre los autores y filósofos del siglo XIX y los posteriores del XX, pero me hubiese gustado dedicarle un apartado exclusivo para así analizar la influencia con mayor profundidad.

Teniendo en cuenta esto, dos posibles investigaciones ulteriores podrían tener relación con estos dos apartados que no pude realizar; una sobre los “antepasados literarios o filosóficos del nihilismo” y otra acerca de “la influencia del nihilismo en la novela y la filosofía del siglo XX”. Otra posible investigación, sería analizar la presencia del nihilismo en la Postmodernidad, mostrando como la sombra del nihilismo del siglo XIX, que aquí he analizado, continúa presente en la actualidad.

9) Bibliografía:

Arendt, H. (2015). *La condición humana* (8º ed.) Barcelona: Espasa Libros. [ed. original: 1958]

Baroja, P. (1992). *El árbol de la ciencia*. Madrid: Ediciones Cátedra. [ed. original: 1911]

Bécquer, G. (1995). *Rimas y leyendas*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones. [ed. Original: 1864]

Byron, L (2015). *Poemas escogidos*. Madrid: Visor Libros.

Camus, A. (2014). *El extranjero* (3ª ed.) Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1942]

- (2014). *El mito de Sísifo* (3º ed.) Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1942]
- (2013) *El hombre rebelde* (3º ed.) Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1951]

Citati, P. (2006). *El mal absoluto en el corazón de la novela del siglo XIX*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Cioran, E. (2015). *En las cimas de la desesperación* (3º ed.) Barcelona, Tusquets Editores; [ed. original: 1934]

Dostoievski, F. (2014). *Los hermanos Karamázov*. (5ª ed.) Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial; [ed. original: 1880]

- (2016). *Crimen y castigo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial [ed. original: 1866]
- (2016). *Los demonios*. (3º ed.) Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1869]
- (2014). *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1864]

Durkheim, E. (2012). *El suicidio* (2ªed.). Madrid: Ediciones Akal; [ed. original: 1897]

- (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal; [ed. original: 1912]

Ferrater, J. (2014) *Diccionario de filosofía de bolsillo* (3º ed.) Madrid: Alianza Editorial

Goethe, J. (2016). *Las desventuras del joven Werther* (23º ed.) Madrid: Ediciones Cátedra; [ed. original: 1774]

- (2008). *Wilhelm Meister*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1795]

González, D. (2014). *Kierkegaard. Estudio introductorio*. Madrid: Editorial Gredos.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial

- Hauser, A. (1993). *Historia social de la literatura y del arte 2*. Barcelona: editorial labor
- Heidegger, M (2000). *Nietzsche, tomo II*. Barcelona: Editorial Destino. [ed. original: 1961]
- Hesse, H. (2007). *El lobo estepario*. Zaragoza: Aneto Publicaciones; [ed. original: 1927]
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1651]
- Hobsbawm, E. (1997). *La era de la revolución*. Barcelona: Crítica
- (1989). *La era del capitalismo*. Barcelona: Editorial Labor
 - (1987). *La era del imperio*. Barcelona: Editorial Labor
- Hölderlin, F. (2016). *Hiperión (31ª ed.)* Madrid: Ediciones Hiperión; [ed. original: 1797]
- Kafka, F. (2014). *La metamorfosis*. Barcelona: Plutón Ediciones; [ed. original: 1915]
- Kierkegaard, S. (2015). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1844]
- (2014a). *Diapsálmata*.
 - (2014b). *Temor y temblor*. Madrid: Editorial Gredos; [ed. original: 1843]
 - (2014). *Diario de un seductor*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1903]
 - (1984). *La enfermedad mortal*. Madrid: R.B.A Proyector Editoriales; [ed. original: 1849]
- Kundera, M (2016). *La insostenible levedad del ser (16ª ed.)* Barcelona: Tusquets editores; [ed. Original: 1984]
- Leopardi, G. (1978). *Los cantos*. Barcelona: Ediciones 29
- (2010). *Zibaldone*. Madrid: Gadir Ediciones. [ed. original: 1898]
- Mann, T. (2010), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial
- Martinova, B. (2004). *Padres e hijos. Introducción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Max, S. (1976). *El único y su propiedad*. Buenos Aires: Libros de Anarres. [ed. original: 1844]
- Moore, A. (2009). *Watchmen (5ª ed.)* Barcelona: Planeta DeAgostini; [ed. original: 1986]
- Nietzsche, F. (2010). *La ciencia jovial*. Madrid: Editorial Gredos; [ed. original: 1882]
- (2013a). *Así habló Zaratustra (3ª ed.)* Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1883]
 - (2013b). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1889]

-(1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1886]

-(2006). *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Pascal, B. (1982). *Pensamientos*. Barcelona: Ediciones Orbis; [ed. original: 1670]

Polo, J. (2009). *Postmodernismo consumista y nihilismo de la mercancía*. Recuperado de <https://www.lectulandia.com/book/postmodernidad-consumista-y-nihilismo-de-la-mercancia/> (consulta realizada el 27/11/17)

Pessoa, F. (2016). *El libro del desasosiego*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1982]

Picard, R. (1987). *El romanticismo social (2ª ed.)* México: Fondo de Cultura Económica

Rivero, P (2016). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Sartre, J. (2014). *La náusea*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1938]

- (2014). *El existencialismo es un humanismo (2ª ed.)* Madrid: Alianza Editorial

Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1819]

Shakespeare, W. (2015). *Hamlet*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial. [ed. original: 1609]

Shelley, M. (2002). *Frankenstein*. Madrid: Ediciones Rueda; [ed. original: 1818]

Theunissen, M. (2005). *El perfil filosófico de Kierkegaard*. Universidad libre de Berlín. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n32/n32a02.pdf>

Tillich, P. (1973). *El coraje de existir*. Barcelona: Editorial Laia

Tolstoi, L. (2014). *Ana Karenina* Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial [ed. original: 1877]

- (2015). *La muerte de Iván Ilich. Jadzhí Murat. (5ª ed.)* Madrid: Alianza Editorial. [ed. original: 1886]

Tönnies, F. (2011). *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid: Biblioteca Nueva

Turguénev, I. (2004). *Padres e hijos*. Madrid: Ediciones Cátedra; [ed. original: 1862]

Unamuno, M (2013). *Del sentimiento trágico de la vida (3ª ed.)*. Madrid: Alianza Editorial; [ed. original: 1912]

Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Weber, M. (2017). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal; [ed. Original: 1919]

- (2015). *El político y el científico (3ªed.)* Madrid: Alianza editorial

Imágenes:

Constable, J. (1816). *Wivenhoe Park* [Pintura]. Estados Unidos de América: National Gallery of Art

Friedrich, C. (1818). *El caminante sobre el mar de nubes* [Pintura]. Alemania: Kunsthalle de Hamburgo

- (1809). *Abadía en el robledal* [Pintura]. Alemania: Antigua Galería Nacional de Berlín.

Manet, E. (1877). *El suicidio* [Pintura]. Suiza: Foundation E.G. Bührle.

Repin, I. (1892). *Arresto de un propagandista* [Pintura]. Rusia: Galería estatal Tretiakov.

- (1883). *Estudiante nihilista* [Pintura]. Rusia: Museo de Bellas Artes de Extremo Oriente.
- (1884-1888). *No le esperaban* [Pintura]. Rusia: Galería Tetriakov.

Theódore, G. (1819). *La balsa de Medusa* [Pintura]. Francia: Museo del Louvre

Turner. W (1844). *Lluvia, vapor y velocidad* [Pintura]. Reino Unido: National Gallery

- (1839). *El Temerario remolcado a dique seco* [Pintura]. Reino Unido: National Gallery

Foto de portada: Munch, E. (1893). *El grito* [Pintura] Noruega: Galería Nacional

10) Anexos

1) Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos; “Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula ‘el mundo verdadero’”*

Historia de un error.

1. El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive ese mundo, quien es ese mundo. (Esta es la forma más antigua de la Idea, relativamente simple y convincente. Se trata de una transcripción de la tesis: “Yo, Platón soy la verdad”)
2. El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia”). (La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha afeminado, se ha hecho cristiana...).
3. El mundo verdadero no es asequible ni demostrable ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo. (El antiguo sol sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la neblina y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica, koenigsberguense.)
4. ¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso, no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también desconocido. En consecuencia, no puede servirnos de consuelo, ni de redención, ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido? (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)
5. El “mundo verdadero” es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua; en consecuencia, es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla. (Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)
6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente. (Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; comienza Zaratustra.)” (Nietzsche, 2013, p.16)

2) Cronograma

[illegible]